The Hindu Philosophy of Life, Ethics and Religion.

ॐ तत्सत् ।

भाग २

रहस्य-विवेचन

अर्थात्

गीतेचे कर्मयोगपर निरूपण

---:o:---

गीतेचें बहिरंगपरीक्षण, पौर्वात्य व पाश्चिमात्य मतांची तुलना.

हा ग्रंथ

बाल गंगाधर टिळक.

यांनी रचिला.

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।
असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥

गीता. ३. १९.

पुणें.

The Hindu Philosophy of Life, Ethics and Religion.

ॐ तत्सत् ।

रहस्य-विवेचन

अर्थात्

गीतेचे कर्मयोगपर निरूपण

——:o:——

गीतेचें बहिरंगपरीक्षण, पौर्वात्य व पाश्चिमात्य मतांची तुलना

हा ग्रंथ

बाळ गंगाधर टिळक.

यांनीं रचिला.

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।
असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥

गीता. ३. १९.

पुणें.

प्रकरण ६ वें

आधिदैवतपक्ष व क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार.

सत्यपूतां वदेद्वाचं मनःपूतं समाचरेत् ।*

मनु ६. ४६.

आधिभौतिक मार्गाखेरीज कर्माकर्माच्या परीक्षणाचा दुसरा पंथ आधिदैवत वाद्यांचा होय. या पंथांतील लोकांचें असें म्हणणें आहे कीं, मनुष्य कर्माकर्माचा किंवा कार्याकार्याचा ज्या वेळीं निर्णय करितो त्यावेळीं कोणत्या कर्मापासून कोणास किती सुख अगर दुःख होईल, व त्यांपैकीं एकंदर सुखाची बेरीज अधिक किंवा दुःखाची अधिक एवढ्या भानगडींत किंवा आत्मानात्मविचारांतहि तो कधींच पडत नाहीं; व पुष्कळांना या भानगडी कळतहि पण नाहीत. किंबहुना प्रत्येक प्राणी प्रत्येक कर्म केवळ आपल्या सुखासाठीं करितो असेंहि नाहीं. आधिभौतिक वादी कांहींहि उपपत्ति सांगोत: धर्माधर्मनिर्णय करीत असतां मनुष्याच्या मनाची काय स्थिति होत असत्ये याचा जर क्षणभर विचार केला तर आपणांस असें आढळून येईल कीं, कारुण्य, दया, परोपकार इत्यादि मनुष्याच्या मनांत असणाऱ्या स्वाभाविक व उदात्त मनोवृत्तीच एकदम एखादें कृत्य करण्यास त्यास प्रवृत्त करीत असतात. उदाहरणार्थ, भिकारी दृष्टीस पडल्यावर त्याला कांहीं धर्म केल्यानें जगाचें किंवा आपल्या आत्म्याचें किती कल्याण होईल याचा विचार मनुष्याचे मनांत येण्यापूर्वीच कारुण्यवृत्ति जागृत होऊन मनुष्य आपल्या शक्तीप्रमाणें भिकाऱ्यांस धर्म करून मोकळा होतो; आणि मूल रडूं लागलें म्हणजे त्याला पाजण्यानें किती लोकांचें किती हित होईल याचा यत्किंचित् विचार न करितां आई त्याला पाजीत असत्ये. अर्थात् या उदात्त मनोवृत्तिच कर्मयोगशास्त्राचा खरा पाया होत. या मनोवृत्ती आपणांस कोणी दिल्या नसून त्या निसर्गसिद्ध म्हणजे स्वाभविक किंवा एका दृष्टीनें स्वयंभू देवता आहेत. न्यायाधीश आपल्या गादीवर बसला म्हणजे त्याचे बुद्धीस न्यायदेवतेचें स्फुरण होऊन तो न्याय देत असतो; आणि हें स्फुरण जेव्हां एखादा न्यायाधीश जुमानीत नाहीं तेव्हांच त्याचे हातून अन्याय घडतात. न्यायदेवतेप्रमाणेंच कारुण्य, दया, परोपकार, कृतज्ञता, कर्तव्यप्रेम, धैर्य इत्यादि

* “ सत्यानें जें पूत म्हणजे शुद्ध झालें असेल तें बोलावें आणि मनाला जें शुद्ध वाटेल त्याप्रमाणें आचरण करावें. ”

सद्गुणांच्या ज्या स्वाभाविक मनोवृत्ती त्याहि देवनाच होत. या देवतांचीं शुद्ध स्वरूपें कोणतीं हें प्रत्येकास स्वभावतःच माहीत असतें. परंतु लोभामुळें, द्वेषानें, मत्सरानें, किंवा दुसऱ्या अशाच कारणांनीं तो या देवतांचें स्फुरण जुमानीत नाहीं, त्यास देवतांनीं काय करावें ? आतां हें खरें आहे कीं, कित्येकदां या देवतांमध्येंच लढा-पडून एखादें कृत्य करितांना कोणत्या देवतेची स्फूर्ति बलवत्तर मानावी याचा आपणांस संशय पडतो; आणि मग या संशयाच्या निर्णयार्थ न्यायकारुणयादि देवतांखेरीज दुसऱ्या कोणाची तरी सल्ला घेणें जरूर पडतें. पण असल्या वेळींहि अध्यात्मविचाराच्या किंवा सुखदुःखांच्या तारतम्याच्या भानगडींत न पडतां आपण आपल्या मनोदेवतेची साक्ष घेतली तर सदर देवता दोहोंपैकीं कोणता मार्ग श्रेयस्कर आहे याचा आपणांस झटकन निकाल देत असत्ये; व त्याचमुळें वरील सर्व देवतांपेक्षांहि मनोदेवता श्रेष्ठ आहे. 'मनोदेवता' या शब्दांत मनांत असणाऱ्या इच्छा, क्रोध, लोभ वगैरे सर्व विकारांचा समावेश न करितां, फक्त चांगलें किंवा वाईट निवडण्याची जी ईश्वरदत्त किंवा स्वाभाविक शक्ति मनांत आहे तेवढीच प्रस्तुत प्रकरणीं विवक्षित धरावयाची. या शक्तीसच 'सदसद्विवेकबुद्धि' * असें बडें नांव असून कोणात्याहि संशयाच्या प्रसंगीं मनुष्य स्वस्थांतःकरणानें आणि शांतपणानें जर क्षणभर विचार करील तर ही सदसद्विवेचनदेवता त्यास कधीहि अंतर द्यावयाची नाहीं. किंबहुना अशा प्रसंगीं "तूं आपल्या मनाला विचार" असेंच आपण दुसऱ्यास सांगत असतों. कोणत्या सद्गुणाला कोणत्या वेळीं किती महत्त्व द्यावयाचें याची या बड्यादेवतेजवळ एक याद नेहमींच तयार असून त्या यादीप्रमाणे वेळोवेळीं ही मनोदेवता आपला निकाल ताबडतोब देत असत्ये. समजा की, एखाद्या वेळीं आत्मसंरक्षण आणि अहिंसा यांचा तंटा पडून दुष्काळाचे प्रसंगीं अभक्ष्य भक्षण करावें किंवा न करावें अशी आपणांस शंका आली तर आपण शांत चित्तानें या मनोदेवतेस कौल लावावा, म्हणजे लागलीच "अभक्ष्य भक्षण कर" असा निर्णय बाहेर पडतो. तसेंच स्वार्थ आणि परार्थ किंवा परोपकार यांचा लढा पडल्यास त्याचाहि निर्णय या मनोदेवतेच्या कौलानें केला पाहिजे, मनोदेवतेच्या घरची ही धर्माधर्मतारतम्याची यादी शांत विचारान्तीं एका ग्रंथकारास उपलब्ध होऊन त्यानें ती आपल्या ग्रंथांत प्रसिद्ध केली आहे.* या यादींत नम्रतापूर्वक पूज्यभावाला पहिलें म्हणजे अत्युच्च स्थान दिलें

---

* या सदसद्विवेकबुद्धीसच इंग्रजींत Conscience असें म्हणतात; आणि आधिदैवत पक्ष म्हणजे Intuitionist school होय.

* या ग्रंथकाराचें नांव James Martineau (जेम्स मार्टिनो) असें असून यानें ही यादी आपल्या *Types of Ethical Theory* (Vol. II. p. 266. 3d Ed) नांवाच्या ग्रंथांत दिलेली आहे. मार्टिनो हा आपल्या पंथास Idio-psychological हें नांव देतो. पण आम्ही आधिदैवतपक्षांतच याचा समावेश करितों.

असून त्याचेखालीं कारुण्य व त्याखालीं कृतज्ञता, औदार्य, वात्सल्य इत्यादि क्रमाक्रमानें उतरत्या पायऱ्या दाखविल्या आहेत. खालच्या पायरीच्या आणि वरच्या पायरीच्या सद्गुणांचा तंटा पडला कीं, वरच्या वरच्या पायरीच्या देवतेसच अधिकाधिक मान दिला पाहिजे, असा या ग्रंथकाराचा अभिप्राय आहे. कार्याकार्यांचा किंवा धर्माधर्मांचा निर्णय करण्यास त्याच्या मतें यापेक्षां दुसरा योग्य मार्ग नाहीं; कारण आपली दृष्टि आपण कितीहि दूर पोंचवून "पुष्कळांचें पुष्कळ सुख," कशांत आहे हें जरी निश्चित केलें, तरी पुष्कळांचें ज्यांत हित आहे तेंच तूं कर असें सांगण्याची सत्ता किंवा अधिकार तारतम्यबुद्धींत नसल्यामुळें, अखेर पुष्कळांचे हिताची गोष्ट मी कां करावी याचा निकाल न होतां पुनः सर्व प्रश्न पहिल्याप्रमाणेंच भिजत पडलेला रहातो. एखाद्या न्यायाधीशास राजाकडून अधिकार मिळाला नसतां त्यानें एखादा निकाल दिल्यास त्या निकालाची जी वासलात होईल तीच सुखदुःखांचा दूरदृष्टीनें विचार करून केलेल्या कार्याकार्यनिर्णयाची होईल. तूं असें कर, तुला ही गोष्ट केलीच पाहिजे, असें केवळ दूरदृष्टि कोणासहि सांगूं शकत नाहीं. कारण, दूरदृष्टि झाली तरी ती मनुष्यकृत असल्यामुळें मनुष्यावर अंमल चालवूं शकत नाहीं. अशा प्रसंगीं आपणापेक्षां थोर अधिकाराचा दुसरा कोणी तरी आज्ञा करण्यास पाहिजे; आणि तें काम मनुष्यापेक्षां श्रेष्ठ अतएव मनुष्यावर अंमल करण्यास समर्थ अशा ईश्वरदत्त सदसद्विवेकदेवतेलाच करितां येतें. ही देवता स्वयंभू असल्यामुळें प्रचारांतहि माझी 'मनोदेवता' मला अमुक अमुक प्रकारची साक्ष देत नाहीं असें म्हणण्याची वहिवाट आहे. एखाद्यानें एखादें कुकर्म केलें असतां त्यालाच त्याची पुढें लाज वाटल्ये किंवा त्याचें मन त्याला खात असतें, हेंहि या मनोदेवतेच्या शिक्षेचें फल आहे; आणि त्यावरून या स्वतंत्र मनोदेवतेचें अस्तित्व सिद्ध होतें. कारण, आपलें मन आपल्यालाच कां खातें याची एरवीं उपपत्ति लागत नाहीं, असें या पंथाचे मत आहे.

वर दिलेला गोषवारा पाश्चिमात्य आधिदैवतपंथाचा आहे. पाश्चिमात्य देशांतून हा पंथ प्रायः ख्रिस्ती धर्माच्या उपदेशकांनीं प्रवृत्त केला आहे; आणि त्यांचे मतें धर्माधर्माचा निर्णय करण्यास केवळ आधिभौतिक साधनांपेक्षां हें ईश्वरदत्त साधन सुलभ व श्रेष्ठ अतएव ग्राह्य आहे. आमच्या देशांत प्राचीन काळीं कर्मयोगशास्त्राचा अशा प्रकारचा स्वतंत्र पंथ जरी नव्हता, तरी वरील प्रकारचीं मतें प्राचीन ग्रंथांतून बरेच ठिकाणीं आढळून येतात. मनाच्या निरनिराळ्या वृत्तींस महाभारतांत अनेक ठिकाणीं देवतेचें स्वरूप दिलें असल्याचें दृष्टीस पडतें. धर्म, सत्य, वृत्त, शील, श्री इत्यादि देवता प्रल्हादाचे शरीरांतून निघून इंद्राचे शरीरांत शिरल्याचें मागें वर्णन आलेंच आहे. कार्याकार्यांचा किंवा धर्माधर्माचा निर्णय करणाऱ्या देवतेस

'धर्म' हेंच नांव असून, शिबि राजाच्या सत्त्वाची परीक्षा करण्यास श्येनाचे रूपानें आणि युधिष्ठिराची परीक्षा करण्यास प्रथम यक्षरूपानें व शेवटीं कुत्र्याच्या रूपानें ती प्रकट झाली होती अशीं वर्णनें आहेत. खुद्द भगवद्गीतेंतहि (१०.३४) कीर्ति, श्री, वाक्, स्मृति, मेधा, धृति आणि क्षमा या देवता मानिल्या आहेत, व त्यापैकीं स्मृति, मेधा, धृति व क्षमा हे मनाचे धर्म आहेत. मन हें सुद्धां एक दैवतच असून परब्रह्माचे प्रतीक म्हणून त्याची उपनिषदांतूनच उपासनाहि सांगितली आहे (तै. ३.४: छां. ३.१८). "मनःपूतं समाचरेत्,"—मनाला शुद्ध वाटेल तें करावे—असें जेव्हां मनु सांगतो (६.४६), तेव्हां 'मन' या शब्दानें मनोदेवताच मनूला अभिप्रेत असावी असें म्हणण्यास हरकत नाही. प्राकृत व्यवहारांत याऐवजीं "मनोदेवतेस गोड वाटेल तें करावें" असेंच आपण म्हणत असतो. 'मनुःपूत' या शब्दाचा अर्थ मराठींत उलट झालेला आहे; व पुष्कळदा कोणी वाटेल तें भलभलतें करूं लागला म्हणजे तो 'मनःपूत' वागतो असें आपण म्हणतो. परंतु या शब्दाचा खरा अर्थ "मनाला पवित्र किंवा शुद्ध वाटेल तेवढेंच करावें," असा आहे. मनुसंहितेच्या चवथ्या अध्यायांत—

> **यत्कर्म कुर्वतोऽस्य स्यात् परितोषोऽन्तरात्मनः।**
> **तत्प्रयत्नेन कुर्वीत विपरीतं तु वर्जयेत् ॥**

"जें कर्म केल्यानें आपला अंतरात्मा संतुष्ट होतो तें प्रयत्नानें करावें, आणि तद्विपरीत असेल तें साडून द्यावें,"—असा मनूनेंच त्याचा जास्त खुलासा केला आहे (मनु. ४. १६१). तसेंच चातुर्वर्ण्यधर्मादिक व्यावहारिक नीतीचीं मूलतत्त्वें सांगतांना मनु–याज्ञवल्क्यादि स्मृतिग्रंथकारहि

> **वेदः स्मृतिः सदाचारः स्वस्य च प्रियमात्मनः।**
> **एतच्चतुर्विधं प्राहुः साक्षाद्धर्मस्य लक्षणम् ॥**

"वेद, स्मृति, शिष्टाचार, आणि आपल्या आत्म्याला गोड वाटणें, अशीं धर्माचीं चार मूलतत्त्वें आहेत" (मनु. २. १२) असेंच सांगत आहे. "आपल्या आत्म्याला जें गोड वाटेल तें" म्हणजे मनाला शुद्ध वाटेल तें असाच अर्थ आहे; व श्रुति, स्मृति आणि सदाचार यांनीं एखाद्या कृत्याच्या धर्माधर्मतेचा निर्णय न लागल्यास तो निर्णय करण्याचें चवथें साधन 'मनःपूतता' समजत असत, असें यावरून उघड होतें. महाभारतांत प्रल्हाद आणि इंद्र यांची मागील प्रकरणांत दिलेली गोष्ट सांगितल्यावर 'शीला'चें लक्षण देतांना धृतराष्ट्रानें—

> **यदन्येषां हितं न स्यात् आत्मनः कर्म पौरुषम् ।**
> **अपत्रपेत वा येन न तत्कुर्यात् कथंचन ॥**

"जें आपलें कर्म लोकांच्या हिताचें नाहीं, किंवा ज्याबद्दल आपली आपल्यासच लाज वाटत्ये तें कधींहि करूं नये" असें म्हटलें आहे (मभा. शां. १२४. ६६). 'लोकांच्या हिताचें नाहीं' आणि 'लाज वाटत्ये' या पदांनीं 'पुष्कळांचें पुष्कळ हित' आणि 'मनोदेवता' या दोन्ही पक्षांचा या श्लोकांत एकत्र उल्लेख केला आहे, हें वाचकांच्या लक्षांत येईल. मनुस्मृतींतहि जें कर्म केल्याची किंवा करितांना लाज वाटत्ये तें तामस, आणि जें कर्म करितांना लाज वाटत नाहीं व अंतरात्मा संतुष्ट रहातो तें सात्त्विक असें सांगितलें आहे (मनु. १२. ३५, ३७); आणि धम्मपद नांवाच्या बौद्ध ग्रंथांत मुद्दां हे विचार आलेले आहेत (धम्मपद ६७ व ६८ पहा). कर्माकर्माच्या निर्णयाबद्दल संशय पडला असतां—

सतां हि संदेहपदेषु वस्तुषु प्रमाणमन्तःकरणप्रवृत्तयः ॥

"सत्पुरुष स्वतःच्या अंतःकरणाचीच साक्ष प्रमाण धरितात," असें कालिदासहि म्हणतो (शाकुं. १.२०). चित्तवृत्तींचा निरोध करून मन एकाच विषयावर स्थिर करणें पातंजलयोगाचें काम आहे; आणि हें योगशास्त्र आमचेकडे फार प्राचीन काळापासून प्रचलित असल्यामुळें कर्माकर्मांचा संदेह पडला असतां अंतःकरण स्वस्थ व शांत करून योग्य दिसेल ते करावयाचें हा मार्ग आमच्या लोकांस कोणींहि शिकविण्याची जरूर नव्हती. सर्व स्मृतिग्रंथांच्या आरंभीं स्मृतिकार ऋषि मन एकाग्र करूनच धर्माधर्म सांगत असत, अशीं वर्णनें आहेत (मनु. १. १); आणि कोणत्याहि कामीं याप्रमाणें मनाची साक्ष घेणें हा मार्ग सकृद्दर्शनीं दिसण्यांतहि अत्यंत सुलभ वाटतो. पण शुद्ध मन म्हणजे काय याचा तत्त्वज्ञानदृष्ट्या सूक्ष्म विचार करूं लागलें म्हणजे हा सोपा पक्ष अखेरपर्यंत टिकत नसल्यामुळें आमच्या शास्त्रकारांनीं कर्मयोगशास्त्राची इमारत या पायावर उभारली नाहीं. हें तत्त्वज्ञान कोणतें याचा आतां विचार करावयाचा; परंतु तत्पूर्वी पाश्चिमात्य आधिभौतिकवाद्यांनीं या आधिदैवतपक्षाचें कसें खंडन केलें आहे याची थोडी माहिती येथें देतों. कारण या बाबतींत आध्यात्मिक आणि आधिभौतिक या दोन्हीं पंथांचीं कारणें भिन्न असलीं तरी अखेर निकाल एकसारखाच असल्यामुळें पहिल्यानें आधिभौतिक कारणें सांगितल्यानें मग आध्यात्मिक कारणांची महती व सयुक्तता वाचकांच्या लवकर लक्षांत येईल.

आधिदैविक पंथांत वर सांगितल्याप्रमाणें शुद्धमनोदेवतेसच अग्रस्थान दिलें असल्यामुळें, "पुष्कळांचें पुष्कळ सुख" या आधिभौतिक नीतिपंथांत कर्त्याच्या बुद्धीचा कांहींच विचार होत नाहीं असा जो पूर्वी दोष दाखविला तो या आधिदैवतपक्षास लागू पडत नाहीं, हें उघड आहे. परंतु सदसद्विवेकरूपी शुद्ध मनोदेवता कशाला म्हणावें याचा सूक्ष्म विचार करूं लागलें म्हणजे या पंथांतहि दुसऱ्या अपरिहार्य अडचणी उपस्थित होतात. कोणतीहि गोष्ट घ्या, तिचा सर्व बाजूंनीं विचार

करून ती ग्राह्य आहे अगर अग्राह्य आहे, करण्यासारखी आहे किंवा नाहीं, अगर फायद्याची किंवा सुखाची होईल की नाहीं, हें ठरविण्याचें काम नाक किंवा डोळे या इंद्रियांचें नसून त्यासाठीं मन हें स्वतंत्र इंद्रिय आहे, हें कोणासहि सांगावयास पाहिजे असें नाहीं. अर्थात् कार्याकार्याचा किंवा धर्माधर्माचा निर्णय मनच करणार; मग त्याला तुम्हीं इंद्रिय म्हणा का देवता म्हणा. आधिदैविक पंथाचें एवढेंच जर म्हणणें असेल तर त्याबद्दल कोणीहि तक्रार करणार नाहीं. परंतु पाश्चिमात्य आधिदैवतपक्ष यापेक्षां एक पायरी पुढें गेलेला आहे. त्याचें असें म्हणणें आहे कीं, बरें किंवा वाईट (सत् किंवा असत्), न्याय्य किंवा अन्याय्य, धर्म किंवा अधर्म याचा निर्णय करणें, आणि एखादा पदार्थ जड आहे का हलका आहे, गोरा आहे का काळा आहे, किंवा एखादा हिशोब बरोबर आहे का चूक आहे, याचा निकाल करणें, या दोन गोष्टी अत्यंत भिन्न आहेत. दुसऱ्या प्रकारचें निर्णय न्यायशास्त्राच्या पद्धतीनें मन करूं शकतें; पण पहिल्या वर्गांतील गोष्टींचा निकाल देण्यास नुस्तें मन असमर्थ असून तें काम सदसद्विवेचनशक्तिरूप जी देवता मनांत आहे तीच करीत असत्ये. याचें कारण ते असें दाखवितात कीं, एखादा हिशेब बरोबर आहे किंवा चुकला आहे हें ठरवितांना आपण त्या हिशोबांतील बेरजा किंवा गुणाकार तपासून मग आपले मत कायम करितों; म्हणजे या गोष्टीचा निर्णय करण्यापूर्वी दुसऱ्या कांहीं क्रिया अगर व्यापार मनास करावे लागतात. परंतु बऱ्यावाईटाचा निर्णय तशांतला नाहीं. एखाद्या मनुष्यानें कोणाचा खून केला असें आपणांस कळल्याबरोबर, लागलीच "छी! त्यानें वाईट केलें," असे उद्गार आपल्या तोंडांतून निघतात; त्याबद्दल आपणांस कांहीं विचार करावा लागत नाहीं. अर्थात् यत्किंचित् विचार न करितां आपण जो निर्णय करितों तो, आणि विचार करून निर्णय करितों तो, हे दोन्ही एकाच मनोवृत्तीचे व्यापार आहेत, असें म्हणतां येत नाहीं; व त्यामुळें सदसद्विवेचनशक्ति ही एक स्वतंत्रच मानसिक देवता आहे, असें मानिलें पाहिजे. सर्व मनुष्यांचें अंतःकरणांत ही शक्ति किंवा देवता एकसारखीच जागृत असल्यामुळें सर्वांस खून हा गुन्हा वाटतो, व त्याबद्दल कोणास कांहीं शिकवावें लागत नाहीं. या आधिदैविक युक्तिवादास आधिभौतिक पंथांतील लोक असें उत्तर देतात कीं, एखाद्या गोष्टीचा निर्णय आपणांस ताबडतोब करितां येतो एवढ्यावरूनच ती बाब ज्या गोष्टीचा निर्णय आपण विचार करून करितों त्या बाबीहून भिन्न असली पाहिजे असें मानितां येत नाहीं. एखादी गोष्ट जलद किंवा सावकाश करणें हें अभ्यासाचें काम आहे. हिशोबाचीच गोष्ट घ्या. व्यापारी लोक खंडीवरून शेराचा दर चटकन तोंडचे हिशोबाच्या रीतीनें सांगतात, म्हणून उत्तम गणित्यापेक्षां गुणाकार करण्याची त्यांची देवता निराळी होत नाहीं. संवयीनें एखादी गोष्ट इतकी अंगवळणीं पडत्ये

कीं, यत्किंचित् विचार न करितां मनुष्य तो सहज करून जातो. उत्तम निशाण मारणारा मनुष्य बंदुकीनें उडतीं पाखरें सहज मारितो म्हणून नेम धरण्याची देवता स्वतंत्र आहे असें कोणी म्हणत नाहीं इतकेंच नव्हे, तर नेम कसा धरावा, उडत्या पक्ष्यांचा वेग कसा मोजावा, वगैरे शास्त्रीय उपपत्तिहि त्यामुळें कोणी त्याज्य मानीत नाहीं. नेपोलियन बादशहाची अशी गोष्ट सांगतात कीं, रणभूमीवर उभा राहून त्यानें आपली नजर चोहोंकडे फेंकल्याबरोबर शत्रूचें बिंग कोठें आहे हें त्याचे एकदम लक्षांत येई; पण तेवढ्यावरून युद्धकलेची एक स्वतंत्रच देवता आहे, इतर मानसिक शक्तींशीं तिचा कांही संबंध नाहीं असें कोणीं म्हटलें नाहीं. कोणत्याहि कामांत एखाद्याची बुद्धि स्वभावतःच जास्त, तर दुसऱ्याची कमी चालेल, हें खरें; पण तेवढ्यानें दोघांच्या बुद्धि वस्तुतः भिन्न आहेत असें आपण म्हणत नाहीं. शिवाय कार्याकार्याचा किंवा धर्माधर्माचा निर्णय नेहमींच झटकन होतो असेंहि नाहीं. कारण, मग "अमुक करावें किंवा न करावें" असा संशयच कधीं पडला नसता. अर्जुनाप्रमाणें हा संशय प्रसंगविशेषी सर्वांसच पडतो इतकेंच नव्हे, तर कार्याकार्यनिर्णयाच्या कांहीं बाबतींत निरनिराळ्या पुरुषांचे अभिप्रायहि भिन्नभिन्न पडतात. सदसद्विवेचनशक्तिरूप स्वयंभू देवता जर एकच आहे तर हा भेद कां? अर्थात् मनुष्याची बुद्धि ज्याप्रमाणें सुशिक्षित किंवा सुसंस्कृत असेल त्याप्रमाणें कोणत्याहि गोष्टीचा तो निर्णय करितो, असें म्हणणें भाग पडतें. पुष्कळ रानटी लोक असे आहेत कीं, मनुष्याचा खून करणें हा गुन्हा न मानितां मारलेल्या मनुष्याचें मांसहि ते आनंदानें खातात! पण रानटी मनुष्यांची गोष्ट आपण सोडून दिली तरीहि देशाचाराप्रमाणें एका देशांत जी गोष्ट गर्ह्य समजतात तीच दुसऱ्या देशांत सर्वमान्य होऊन बसलेली असत्ये. एक बायको असतां दुसरी करणें हा विलायतेंत गुन्हा आहे; पण हिंदुस्थान देशांत त्याबद्दल कोणास फारसा विधिनिषेध वाटत नाहीं. भर सभेंत डोकीचें पागोटें काढून बसण्याची हिंदु लोकांस लाज वाटत्ये; पण इंग्रज लोक डोकीची टोपी काढणें हेंच सभ्यपणाचें लक्षण मानितात. ईश्वरदत्त किंवा स्वाभाविक सदसद्विवेचनशक्तीमुळेंच जर वाईट कृत्याची लाज वाटत्ये हें खरें, तर सर्वांस एका कृत्याची एकसारखीच लाज वाटावयास नको काय? रामोशीहि एकदां ज्याचें अन्न खाल्लें त्यावर हत्यार धरणें निंद्य मानितात; परंतु मोठाल्या सुधारलेल्या पाश्चिमात्य राष्ट्रांतहि शेजारच्या राष्ट्रांतील लोकांचा लढाईत वध करणें स्वदेशभक्तीचें लक्षण समजण्यांत येतें. सदसद्विवेचनशक्तिरूप देवता जर एकच आहे तर मग हा फरक कां? आणि सदसद्विवेचनशक्तीचेहि जर शिक्षणाप्रमाणें किंवा देशाचाराप्रमाणें भेद मानावयाचे तर तिच्या स्वयंभू नित्यत्वास बाध येतो. रानटी स्थिति सोडून देऊन मनुष्य जसजसा सुधारत जातो त्यामानानें त्याचें मन आणि बुद्धि हीं विकसित

होत असतात; आणि अशा रीतीनें बुद्धीची वाढ झाल्यावर पूर्वी रानटी स्थितींत असतां जे विचार त्याला करितां आले नसते तेच विचार सुधारलेल्या स्थितींत तो झटकन करूं शकतो. किंबहुना अशा रीतीनें बुद्धीची वाढ होणें हेंच सुधारणेचें लक्षण होय. सुधारलेला किंवा सुशिक्षित मनुष्य देखिली वस्तु मागत नाहीं हा जसा त्याचे अंगीं रूढ झालेल्या इंद्रियनिग्रहाचा परिणाम आहे, तद्वतच बरेंवाईट निवडण्याची मनाची शक्तिहि हळूहळू वाढत जाऊन आतां कांहीं कांहीं बाबतींत तरी ती इतकी अंगवळणीं पडली आहे कीं, यत्किंचित् विचार करण्याची जरूर न पडतां एखाद्या गोष्टीबद्दल आपण आपला नैतिक निकाल सांगतों. डोळ्यानें जवळची किंवा लांबची वस्तु पहाणें असल्यास डोळ्याच्या शिरा व स्नायु कमीजास्त प्रमाणानें आंखडून धरावे लागतात; आणि ही सर्व क्रिया इतक्या जलदीनें होत्ये कीं, आपणांस ती कळत देखील नाहीं. पण तेवढ्यानें या गोष्टीची उपपत्ति कोणीं निरुपयोगी मानिली आहे काय? सारांश, मनुष्याचें मन किंवा बुद्धि ही सर्व काळीं व सर्व कामांत एकच आहेत. काळेंगोरें एका प्रकारच्या बुद्धीनें निवडतों आणि बरेंवाईट दुसऱ्या प्रकारच्या बुद्धीनें निवडतों असा वास्तविक प्रकार नाहीं. कोणाची बुद्धि कमी असेल, तर कोणाची अशिक्षित किंवा अपुरी वाढलेली असेल, इतकाच काय तो भेद आहे. हा भेद लक्षांत आणिला, आणि कोणतीहि गोष्ट जलद करितां येणें हें संवयीचें व अभ्यासाचें फळ आहे या अनुभवाकडे दृष्टि दिली, म्हणजे मनाच्या ज्या स्वाभाविक शक्ती आहेत त्यांपलीकडे सदसद्विचारशक्ति म्हणून एखादी निराळीच स्वतंत्र व विलक्षण शक्ति मानण्याचें कांहीं कारण रहात नाहीं असें पाश्चात्य आधिभौतिकवाद्यांनीं ठरविलें आहे.

आमच्या प्राचीन शास्त्रकारांचा याबद्दलचा अखेरचा निर्णयहि पाश्चिमात्य आधिभौतिकवाद्यांप्रमाणेंच आहे. स्वस्थ व शांत अंतःकरणानें एखाद्या गोष्टीचा विचार केला पाहिजे हें तत्त्व त्यांना कबूल आहे. पण धर्माधर्माचा निर्णय करणारी बुद्धि एक, आणि काळेंगोरें निवडणारी बुद्धि एक, हें मत त्यांना मान्य नाहीं. मन ज्याप्रमाणें सुशिक्षित असेल त्याप्रमाणें तें बरावाईट निर्णय करितें, म्हणून मनाची सुधारणा करण्यास प्रत्येकानें झटलें पाहिजे असेंहि त्यांनीं प्रतिपादन केलें आहे; आणि ही सुधारणा कोणती व कशी करावी याबद्दल नियमहि सांगितले आहेत. पण सदसद्विवेचनशक्ति म्हणून सामान्य बुद्धीहून कांहीं निराळीच ईश्वरी देणगी आहे, हें मत त्यांना कबूल नाहीं. मनुष्यास ज्ञान कसें प्राप्त होतें व त्याच्या मनाचे व बुद्धीचे व्यापार कसकसे चालतात याचें प्राचीन काळीं सूक्ष्म परीक्षण झालेलें आहे. या परीक्षणास 'क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार' असें म्हणतात. क्षेत्र म्हणजे शरीर आणि क्षेत्रज्ञ म्हणजे आत्मा. हा क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार अध्यात्मविद्येचें मूळ आहे; व क्षेत्रक्षेत्रज्ञ

विषयेचें नीट ज्ञान झाल्यावर सदसद्विवेकशक्तिच काय पण इतर कोणतीहि मनो-देवता आत्म्याहून वरचढ किंवा स्वतंत्र मानितां येत नसल्यामुळें, आधिदैवतपक्ष लंगडा कां याचाहि सहज उलगडा होतो. म्हणून या ठिकाणीं त्याच क्षेत्रक्षेत्रज्ञविषयेचा आपण थोडक्यांत विचार करूं. भगवद्गीतेंतील बऱ्याच सिद्धान्तांचा खरा अर्थहि त्यामुळें वाचकांच्या नीट लक्षांत येईल.

मनुष्याचा देह (पिंड, क्षेत्र, किंवा शरीर) हा एक मोठा कारखानाच आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. एखाद्या कारखान्यांत ज्याप्रमाणें बाहेरचा माल आंत घेतात, आणि मग त्या मालाची निवडानिवड अगर व्यवस्था लावून पुढें कार-खान्यास उपयोगी पदार्थ कोणते आणि गैरउपयोगी कोणते हें ठरल्यावर बाहेरून आंत आलेल्या कच्च्या मालाचे नवीन पदार्थ तयार करून ते बाहेर पाठवितात, तद्वत मनुष्याचे देहांत प्रतिक्षणीं अनेक व्यापार चालू असतात. सृष्टींतील पांचभौतिक पदार्थांचें मनुष्यास ज्ञान होण्यास मनुष्याचीं इंद्रियें हें पहिलें साधन आहे. जगांतील पदार्थांचें खरें किंवा मूळ स्वरूप काय हें कोणासहि इंद्रियद्वारा समजावयाचें नाहीं. आमच्या इंद्रियांस तें स्वरूप जसें भासतें तसेंच तें आहे, असें आधिभौतिकवादी सम-जतात; पण उद्यां जर एखाद्यास एखादें नवें इंद्रिय प्राप्त झालें तर त्याच्या दृष्टीनें सृष्टींतील पदार्थांचे गुणधर्म हल्लींच्याहून निराळे होतील हें सांगावयास नको. मनु-ष्याच्या इंद्रियांतहि दोन भेद आहेत. एक कर्मेंद्रियें व दुसरा ज्ञानेंद्रियें. हात, पाय, वाणी, गुद आणि उपस्थ हीं पांच कर्मेंद्रियें आहेत. आपण आपल्या शरीरानें जे व्यवहार करितों ते सर्व कर्मेंद्रियांचे द्वारेंच करीत असतों. याशिवाय नाक, डोळे, कान, जीभ आणि त्वचा हीं पांच ज्ञानेंद्रियें आहेत. डोळ्यानें रूप, जिह्वेनें रस, कानानें शब्द, नाकानें गंध, आणि त्वचेनें स्पर्श समजतो. कोणताहि बाह्य पदार्थ घेतला तर त्याचें आपणास जें ज्ञान होतें तें सदर पदार्थाच्या रूप—रस—शब्द—गंध—स्पर्शापलीकडे दुसरें कांहीं नाहीं. उदाहरणार्थ, एक सोन्याचा तुकडा घ्या. तो पिवळा दिसतो, त्वचेस जड भासतो, ठोकला तर लांबतो, इत्यादि जे त्याचे गुण आपल्या इंद्रियांस गोचर होतात तेवढेंच आमच्या दृष्टीनें सोनें होय; आणि हे गुण वारंवार एका पदार्थांत एकसारखेच आढळून येऊं लागले म्हणजे सोनें हा एक आ-मच्या मतानें स्वतंत्र पदार्थ बनतो! बाहेरचा माल आंत घेण्यास व आंतला माल बाहेर पाठविण्यास ज्याप्रमाणें एखाद्या कारखान्यास दरवाजे असतात त्याप्रमाणेंच मनुष्यदेहाचीं ज्ञानेंद्रियें हीं बाहेरचा माल आंत घेण्याचीं, व कर्मेंद्रियें हीं आंतील माल बाहेर पाठविण्याचीं द्वारें आहेत. सूर्याचे किरण एखाद्या पदार्थावर पडून तेथून ते उलट फिरतांना आमच्या डोळ्यांत शिरले म्हणजे आपल्या आत्म्यास त्या पदा-र्थाच्या रूपाचें ज्ञान होतें; आणि एखाद्या पदार्थापासून निघणारे गंधाचे सूक्ष्म पर-

माणु आपल्या नाकाच्या मज्जातंतूवर येऊन आदळले म्हणजे आपणांस त्याचा वास येतो. इतर ज्ञानेंद्रियांचे व्यापारहि असेच चालतात; व ज्ञानेंद्रियें याप्रमाणें व्यापार करूं लागलीं म्हणजे त्यांच्या द्वारें बाह्य सृष्टींतील पदार्थ आपणांस अवगत होतात. परंतु ज्ञानेंद्रियें जे कांहीं व्यापार करितात त्यांचें ज्ञान स्वतः त्यांस होत नाहीं, म्हणून ज्ञानेंद्रियांस ज्ञाता ही संज्ञा न देतां फक्त बाहेरचा माल आंत घेणारे दरवाजे म्हटलें आहे. या दरवाजांतून माल आंत येऊन पडल्यावर त्याची पुढची व्यवस्था लावण्याचें काम मनाचें आहे. उदाहरणार्थ, दोनप्रहर झाले असतां घड्याळांत बाराचे ठोके पडूं लागल्यावर किती वाजले हें कानांस समजत नाहीं. प्रत्येक ठोका जसजसा पडत जातो तसतसा हवेच्या लाटा कानांवर आदळतात, आणि मज्जातंतूच्या द्वारें प्रत्येक ठोक्याचा मनावर प्रथम निरनिराळा संस्कार झाल्यावर त्या सर्वांची बरीज करून किती वाजले हें ठरविण्याचें काम आपण करीत असतों. ज्ञानेंद्रियें पशूसहि आहेत, व घड्याळाचा एक एक ठोका जसजसा पडत जातो तसतसा प्रत्येक ठोक्याचा संस्कार त्याच्या कानानें मनापर्यंतहि पोंचतो. पण सर्वांची बेरीज करून बारा वाजले हें समजण्याइतकें त्याचें मन विकसित झालेलें नसतें. हाच अर्थ शास्त्रीय परिभाषेंत सांगावयाचा म्हणजे असें म्हणतात कीं, पशूस जरी अनेक संस्कारांचें पृथक् पृथक् ज्ञान झालें तरी त्या नानात्वांतील एकत्वाचा त्याला बोध होत नाहीं. भगवद्गीतेंत "इंद्रियाणि पराण्याहुःइंद्रियेभ्यः परं मनः"—इंद्रियें बाह्य पदार्थांपेक्षां श्रेष्ठ आणि इंद्रियांपेक्षां मन श्रेष्ठ (गीता ३.४२)—असें जें म्हटलें आहे त्यांतील भावार्थहि हाच आहे. मन ठिकाणीं नसेल तर डोळे उघडे असूनहि दिसत नाहीं, व कान उघडे असूनहि ऐकूं येत नाहीं हें मागें सांगितलेंच आहे. तात्पर्य, ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारें बाहेरचा माल देहाच्या कारखान्यांतील मन या कारकुनाकडे येतो, आणि हा कारकून मग त्याची तपासणी करितो. ही तपासणी कशी होत्ये, व त्यासाठीं आपण एवढा वेळ ज्यास सामान्यतः 'मन' असें म्हणत आलों त्याचेच आणखी कसकसे भेद करावे लागतात, किंवा एकाच मनाला अधिकारभेदामुळे कोणकोणतीं निरनिराळीं नांवें प्राप्त होतात, याचा आतां विचार करूं.

ज्ञानेंद्रियांमार्फत मनावर जे संस्कार घडतात ते प्रथम एके ठिकाणीं मांडून त्यांच्या परस्पर तुलनेनें त्यांत चांगले कोणते व वाईट कोणते, ग्राह्य कोणते व टाकाऊ कोणते, फायदेशीर कोणते व नुकसानीचे कोणते, याचा प्रथम निर्णय करावा लागतो; आणि हा निर्णय झाला म्हणजे मग पुढें त्यांपैकीं जी गोष्ट चांगली, फायदेशीर, योग्य अगर करण्यासारखी असेल ती करण्यास आपण प्रवृत्त होतों, असा सामान्य व्यवहार आहे. उदाहरणार्थ, आपण एखाद्या बागेंत गेलों म्हणजे डोळे व नाक या ज्ञानेंद्रियांनीं त्या बागेंतील झाडें व फुलें यांचे संस्कार आपल्या मनावर

घडतात. पण या फुलांपैकीं कोणत्या फुलाचा वास चांगला व कोणत्याचा वाईट हें ज्ञान आपल्या आत्म्यास झाल्याखेरीज कोणतेंहि फूल प्राप्त करून घेण्याची इच्छा मनांत उद्भवून तें तोडून घेण्याचा उद्योग आपण करीत नाहीं. म्हणून (१) ज्ञानेंद्रियांनीं बाह्य पदार्थांचें ज्ञान होऊन त्या संस्कारांची जुळवाजुळव किंवा तुलनेसाठीं व्यवस्थित मांडणी करणें,(२) ही जुळवाजुळव झाल्यावर त्यांच्या बऱ्यावाईटपणाचा सारासार विचार करून कोणती गोष्ट ग्राह्य आणि कोणती अग्राह्य याचा निश्चय करणें आणि (३) हा निश्चय झाल्यावर ग्राह्य वस्तु प्राप्त करून घेण्याची आणि अग्राह्य टाकून देण्याची इच्छा होऊन त्याप्रमाणें प्रवृत्ति होणें, असे एकंदर मनोव्यापारांचे तीन ठोकळ विभाग होतात. या तिन्ही क्रियांमध्यें अंतर न पडतां त्या एकसारख्या एकामागून एक झाल्या पाहिजेत असें नाहीं. पूर्वी केव्हांहि पाहिलेली एखादी गोष्ट आज हवीशी वाटेल; तथापि तेवढ्याने या तीन क्रियांपैकीं कोणतीहि क्रिया नको असें मात्र म्हणतां येत नाहीं. न्यायाची कचेरी जरी एकच तरी त्यांतलेत्यांत ज्याप्रमाणें प्रथम पक्षकार किंवा त्यांचे वकील आपआपला साक्षीपुरावा न्यायाधीशापुढें मांडितात, नंतर उभय पक्षांचा पुरावा पाहून त्यावर न्यायाधीश आपला निकाल देतो, आणि न्यायाधीशानें दिलेल्या निकालाची शेवटीं नाझर अंमलबजावणी करितो, अशी कामांची वांटणी आहे, तद्वत् एवढा वेळपर्यंत ज्या कारकुनाला आपण सामान्यतः 'मन' असें म्हणत आलों त्याच्या व्यापाराचेहि भेद होत असतात. पैकीं पुढें आलेल्या गोष्टींचा सारासार विचार करून एखादी गोष्ट अमक्या प्रकारचीच (एवमेव) आहे, दुसऱ्या प्रकारची नाहीं (नाऽन्यथा), असा निश्चय करण्याचें, म्हणजे फक्त न्यायाधीशाचें काम 'बुद्धि' या इंद्रियाचें असून, वर सांगितलेल्या एकंदर मनोव्यापारांतून ही सारासारविवेकशक्ति वजा केल्यावर बाकीचे सर्व व्यापार ज्या इंद्रियानें होतात तेवढ्यासच आतां 'मन' असें नांव देण्याची वेदान्त व सांख्य या दोन्ही शास्त्रांत वहिवाट आहे (सां. का. २३ व २७ पहा). हें (धाकटें) मनच वकीलाप्रमाणें एखादी गोष्ट अशी आहे (संकल्प,), किंवा उलटपक्षी तशी आहे (विकल्प), इत्यादि कल्पना बुद्धीपुढें निर्णयासाठीं मांडीत असतें; व म्हणून त्यास 'संकल्पविकल्पात्मक' म्हणजे निश्चय न करितां नुस्ती कल्पना करणारें इंद्रिय असें म्हटलें आहे. 'संकल्प' या शब्दांतच कधीं कधीं निश्चयाचाहि समावेश केला जातो (छांदोग्य. ७.४.१ पहा). पण प्रकृत स्थलीं निश्चयाची अपेक्षा न ठेवितां एखादी गोष्ट अमक्या तऱ्हेची आहेसें वाटणें, मानणें, गृहीत धरणें, समजणें, किंवा कांहीं योजना करणें, इच्छिणें, चिंतणें, मनांत आणणें, इ० व्यापारांस उद्देशूनच 'संकल्प' या शब्दाचा उपयोग केलेला आहे. पण वकीलाप्रमाणें अशा रीतीनें आपल्या कल्पना बुद्धीपुढें निकालासाठीं मांडणें एवढ्यानेंच मनाचें काम संपत

नाहीं. बुद्धीनें बऱ्यावाईटाचा निर्णय केल्यावर बुद्धीला जी गोष्ट प्राह्य झाली ती कर्मेंद्रियांकडून घडवून आणणें, म्हणजे त्याची अंमलबजावणी करणें, हें नाझराचें कामहि मनासच करावें लागतें; व त्यामुळें मनाची व्याख्या दुसऱ्या तऱ्हेनेंहि करितां येत्ये. बुद्धीनें केलेल्या निर्णयाची अंमलबजावणी कशी करावी याचा जो विचार करावयाचा तो एक प्रकारें संकल्पविकल्पात्मकच आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. तथापि त्यास संस्कृतांत 'व्याकरण=(विस्तार करणें') असें दुसरें स्वतंत्र नांव आहे. याखेरीज बाकीचीं कामें बुद्धीचीं होत. मनाच्या कल्पनांचा सारासार विचार मन करीत नाहीं. हा सारासार विचार करून कोणत्याहि वस्तूचें यथार्थ ज्ञान आत्म्यास करून देणें, किंवा निवडानिवड करून अमुक वस्तु अमक्या प्रकारचीच आहे इत्यादि निश्चय करणें, अगर तर्कानें कार्यकारणसंबंध पाहून एखादें निश्चित अनुमान किंवा कार्याकार्यनिर्णय करणें, हे सर्व व्यापार बुद्धीचे आहेत; व संस्कृतांत या व्यापारांस 'व्यवसाय' किंवा 'अध्यवसाय' असें म्हणतात. म्हणून या दोन शब्दांचा उपयोग करून बुद्धि व (धाकटें) मन यांमधील भेद दाखविण्यासाठीं—

व्यवसायात्मिका बुद्धिः मनो व्याकरणात्मकम् ॥

"बुद्धि (इंद्रिय) हें व्यवसाय करणारें म्हणजे सारासार विचार करून निश्चय करणारें; आणि मन (धाकटें) हें व्याकरण म्हणजे विस्तार अगर पुढील व्यवस्था करणारें प्रवर्तक इंद्रिय आहे, अर्थात् बुद्धि व्यवसायात्मिक आणि मन व्याकरणात्मक आहे"—अशा यांच्या व्याख्या महाभारतांत दिल्या आहेत (मभा. शा. २५१. ११). भगवद्गीतेंतहि "व्यवसायात्मिका बुद्धिः" हे शब्द आलेले आहेत (गी. २. ४४.); व त्या ठिकाणीं बुद्धीचा अर्थ सारासार विवेक करून निश्चय करणारें इंद्रिय असाच आहे. बुद्धि ही केवळ तरवार आहे. जें कांहीं तिच्यापुढें येईल किंवा कोणी आणील तें तोडणें एवढेंच तिचें काम आहे; तिला दुसरा कोणताहि गुण अगर धर्म नाहीं (मभा. वन. १८१.२६) संकल्प, वासना, इच्छा, स्मृति, धृति, श्रद्धा, उत्साह, कारुण्य, कळकळ, प्रेम, दया, कृतज्ञता, काम, लज्जा, आनंद, भीति, राग, संग, द्वेष, लोभ, मद, मत्सर, क्रोध इत्यादि सर्व मनाचेच गुण अगर धर्म असून (बृ. १.५.३; मैत्र्यु. ६.३०), या मनोवृत्ती जशा जागृत होतील त्याप्रमाणें कोणतेंहि कर्म करण्याकडे मनुष्याची प्रवृत्ति होत असत्ये. उदाहरणार्थ, मनुष्य कितीहि बुद्धिमान् असला आणि त्याला गरीब लोकांचे हाल कसे होतात याचें जरी पूर्ण ज्ञान असलें, तरी त्याच्या अंगांत जर कारुण्यवृत्ति जागृत नसेल तर गरीबाला मदत करण्याची इच्छा त्याला कधींच होणार नाहीं; अगर युद्ध करण्याची इच्छा असूनहि धैर्य नसेल तर तो लढणार नाहीं. ज्या गोष्टी आपण करूं इच्छितों त्यांचा परिणाम काय होईल एवढेंच बुद्धि सांगत असत्ये. पण इच्छा किंवा धैर्य वगैरे गुण

बुद्धीचे धर्म नसल्यामुळें बुद्धि स्वतः होऊन म्हणजे मनाचे मदतीखेरीज केव्हांहि इंद्रियांना प्रेरणा करूं शकत नाहीं. उलटपक्षी क्रोधादिकांच्या झपाट्यांत मन स्वतः होऊन जरी इंद्रियांना प्रेरणा करूं शकलें, तरी बुद्धीच्या सारासार-विचारावांचून नुस्त्या मनोवृत्तींच्या प्रेरणेनें घडलेलें कर्म नीतिदृष्ट्या शुद्धच असेल असा नेम नसतो. उदाहरणार्थ, बुद्धीचा उपयोग न करितां नुस्त्या कारुण्यवृत्तीनें कांहीं दान दिल्यास तें अपात्रीं होऊन त्यापासून वाईट परिणाम होण्याचाहि संभव असतो. सारांश, बुद्धीच्या साहाय्याखेरीज नुस्त्या मनोवृत्ति आंधळ्या आहेत. म्हणून मनुष्याच्या हातून कोणतेंहि शुद्ध कर्म घडण्याचे प्रसंगी बुद्धि शुद्ध म्हणजे बऱ्यावाईटाचा बिनचूक निर्णय करणारी, मन बुद्धीच्या तंत्रानें वागणारें आणि इंद्रियें मनाच्या ताब्यांत असणारीं याप्रमाणें त्यांची जोड असावी लागत्ये. बुद्धि आणि मन या दोन शब्दांखेरीज अंतःकरण व चित्त हे दोन शब्दहि प्रचारांत आहेत पैकीं अंतःकरण या शब्दाचा धात्वर्थ "आंतलें करण म्हणजे इंद्रिय" असा असल्यामुळें त्यांत मन, बुद्धि, चित्त, अहंकार वगैरे सर्वांचाच सामान्यतः समावेश होतो; आणि मन प्रथमतः बाह्य विषयांचें ग्रहण म्हणजे चिंतन करूं लागलें म्हणजे तेंच चित्त होतें (मभा. शां. २७४. १७). पण सामान्य व्यवहारांत हे सर्व शब्द प्रायः समानार्थींच योजीत असल्यामुळें पुष्कळदां कोणता अर्थ कोठें विवक्षित आहे याचा गोंधळ पडतो. हा घोंटाळा राहूं नये म्हणून या अनेक शब्दांपैकीं शास्त्रीय परिभाषेंत मन व बुद्धि हे दोनच शब्द वर दिलेल्या विशिष्टार्थीं योजण्यांत येतात. मन आणि बुद्धि यांचा एकदां अशा रीतीनें भेद केल्यावर न्यायाधीश या नात्यानें बुद्धि मनापेक्षां अर्थातच श्रेष्ठ होऊन मन बुद्धीचा कारकून बनतें. "मनसस्तु परा बुद्धिः"—मनापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ किंवा पलीकडची होय (गी. ३. ४२)—या गीतावाक्याचा भावार्थहि हाच आहे. तथापि वर सांगितल्याप्रमाणें या कारकुनासहि दोन प्रकारचीं कामें करावीं लागतात. एक बाहेरून किंवा ज्ञानेंद्रियांचे द्वारा आंत आलेल्या संस्कारांची व्यवस्था लावून बुद्धीपुढें सदर संस्कार निकालासाठीं मांडणें, आणि बुद्धीनें निकाल केल्यावर बुद्धीचा हुकूम किंवा टपाल कर्मेंद्रियांस पोंचवून त्यांचेकडून बुद्धीचा हेतु सिद्ध होण्यास जरूर त्या बाह्य क्रिया करविणें. दुकानाकरितां खरेदी करणें आणि दुकानांत बसून विक्री करणें हीं दोन्ही कामें कित्येकदां ज्याप्रमाणें दुकानचा एकच कारकून करीत असतो तद्वत् मनाची स्थिति आहे. समजा कीं, आपला एक स्नेही दृष्टीस पडला व त्यास हांक मारण्याची आपणांस इच्छा होऊन आपण त्याला 'अरे'! म्हणून म्हटलें. तर दरम्यान अंतःकरणांत किती व्यापार होतात पहा. प्रथम डोळ्यांनीं म्हणजे ज्ञानेंद्रियानें आपला मित्र जवळ आहे हा संस्कार मनामार्फत बुद्धीला पोंचून बुद्धीमार्फत त्याचें ज्ञान आत्म्याला होतें. येथें पहिली म्हणजे ज्ञान होण्याची क्रिया संपली. नंतर त्या मित्रास

हांक मारावी असें आत्मा बुद्धिद्वारा ठरवितो, आणि बुद्धीच्या हेतूची अंमलबजावणी करण्यासाठीं मनांत बोलण्याची इच्छा होऊन मन कर्मेंद्रियांकडून ' अरे ! ' असें वदवितें. पाणिनीच्या शिक्षाग्रंथांत शब्दोच्चारणक्रियेचें वर्णन याच धोरणानें केलें आहे.—

आत्मा बुद्ध्या समेत्याऽर्थान् मनो युंक्ते विवक्षया ।
मनः कायाग्निमाहन्ति स प्रेरयति मारुतम् ।
मारुतस्तूरसि चरन् मंद्रं जनयति स्वरम् ॥

" आत्मा प्रथमतः बुद्धिद्वारा सर्व गोष्टींचें आकलन करून मनामध्यें बोलण्याची इच्छा उत्पन्न करितो; आणि मनानें कायाग्नीची चालना केल्यावर कायाग्नि वायूस प्रेरणा करितो. नंतर हा वायु छातींत शिरून मंद्र स्वर उत्पन्न करितो; " व हाच स्वर पुढें कंठताल्वादि वर्णभेदानें मुखाबाहेर पडतो. वरील श्लोकापैकीं शेवटचे दोन चरण मैत्र्युपनिषदांतहि आलेले आहेत (मैत्र्यु. ७.११.); व त्यावरून हे श्लोक पाणिनीपेक्षांहि प्राचीन असावे असें दिसून येतें.* कायाग्निसच आधुनिक शारीरशास्त्रांत मज्जातंतु हें नांव आहे. पण बाहेरच्या पदार्थांचें ज्ञान आंत आणणारे व बुद्धीचा हुकूम मनाचे द्वारें कर्मेंद्रियांस कळविणारे शरीरांतील मज्जातंतू निरानिराळे आहेत; म्हणून त्याप्रमाणें मनेंहि दोन मानिलीं पाहिजेत, असें पाश्चिमात्य शारीरशास्त्रज्ञांचें म्हणणें आहे. आमच्या शास्त्रकारांनीं दोन मनें न मानितां, बुद्धि आणि मन निराळीं करून मन उभयात्मक आहे, म्हणजे तें कर्मेंद्रियांचें ठायीं कर्मेंद्रियांप्रमाणें आणि ज्ञानेंद्रियांचेठायीं ज्ञानेंद्रियांप्रमाणें वागतें, एवढेंच सांगितलें आहे. तात्पर्य एकच. दोघांच्याहि दृष्टीनें बुद्धि निश्चय करणारी न्यायाधीश, तर मन प्रथम ज्ञानेंद्रियांचें ठायीं संकल्पविकल्पात्मक बनून कर्मेंद्रियांचे ठायीं व्याकरणात्मक किंवा अंमलबजावणी करणारें म्हणजे कर्मेंद्रियांचें साक्षात् प्रवर्तक आहे. तथापि कोणत्याहि गोष्टीचें 'व्याकरण' करितांना बुद्धिचा हुकूम कोणत्या रीतीनें पार पडेल याबद्दल कधीं कधीं संकल्पविकल्पहि मनास करावे लागत असतात. म्हणून मनाची व्याख्या देतांना सामान्यतः 'संकल्पविकल्पात्मकं मनः' एवढेंच म्हणण्याचा प्रघात आहे. परंतु तेव्हांहि मनाच्या दोन्ही व्यापारांचा त्यांत समावेश होत असतो हें विसरतां कामा नये.

बुद्धि म्हणजे निवडानिवड करणारें इंद्रिय असा जो वर अर्थ सांगितला तो शास्त्रीय सूक्ष्म विवेचनासाठीं आहे. परंतु हे शास्त्रीय अर्थ नेहमींच मागाहून ठरविले जातात. म्हणून हा शास्त्रीय अर्थ कायम होण्यापूर्वींच बुद्धि शद्वाचे जे व्यावहारिक

---

*मैत्र्युपनिषत् पाणिनीपेक्षां प्राचीन असावें असें मॅक्समुलरसाहेबांनीं लिहिलें आहे. Sacred Books of the East Series, Vol XV. pp. xlvii—li. याचा जास्त विचार आम्हीं पुढें परिशिष्टप्रकरणांत केला आहे तो पहा.

अर्थ रूढ होऊन गेले आहेत त्यांचाहि येथें विचार करणें जरूर आहे. व्यवसायात्मक बुद्धीनें कोणत्याहि गोष्टीचा प्रथम निर्णय केल्याखेरीज त्या वस्तूचें आपणांस ज्ञान होत नाहीं; आणि ज्ञान झाल्याखेरीज ती वस्तु प्राप्त करून घेण्याची इच्छा किंवा वासनाहि होत नाहीं. म्हणून व्यवहारांत आंब्याच्या झाडास व फळास ज्याप्रमाणें 'आंबा' हा एकच शब्द लावितात, त्याप्रमाणें व्यवसायात्मक बुद्धि आणि त्या बुद्धिचीं वासनादि फलें दाखविण्यासहि 'बुद्धि' या एकाच शब्दाचा सामान्य लोक व्यवहारांत पुष्कळदां उपयोग करितात. उदाहरणार्थ, अमक्याची बुद्धि खोटी, असें जेव्हां आपण म्हणतों तेव्हां त्याची 'वासना' खोटी असा आपल्या बोलण्याचा अर्थ असतो. शास्त्रीयदृष्ट्या इच्छा किंवा वासना हे मनाचे धर्म असल्यामुळें त्यांस 'बुद्धि' हें नांव देणें युक्त नाही. पण 'बुद्धि' या शब्दाची शास्त्रीय छाननी होण्यापूर्वीपासूनच 'बुद्धि' या एकच शब्दाचा (१) निवडानिवड करणारें इंद्रिय, आणि (२) त्या इंद्रियाच्या व्यापारामुळें पुढें मनुष्याच्या मनात उद्भवणारी वासना किंवा इच्छा, या दोन्ही अर्थी व्यवहारांत लोक उपयोग करीत आले आहेत. म्हणून आंब्याचा भेद दाखविणें झाल्यास पुढें 'झाड' किंवा 'फळ' हा शब्द ज्याप्रमाणें योजितात त्याप्रमाणें बुद्धीच्या दोन अर्थांचा भेद जेव्हां व्यक्त करणें जरूर पडतें तेव्हां निवडानिवड करणाऱ्या म्हणजे शास्त्रीय बुद्धीस व्यवसायात्मिक' हें विशेषण जोडण्यांत येतें; आणि वासनेस नुस्ती 'बुद्धि' किंवा फारच झालें तर 'वासनात्मक' बुद्धि असें म्हणतात. गीतेंत 'बुद्धि' या शब्दाचा वरील दोन्ही अर्थी प्रयोग केल्ला आहे, (गी. २.४१, ४४, ४९; व ३.४२); व कर्मयोगाचें विवेचन नीट समजण्यास 'बुद्धि' या शब्दाचे वरील दोन अर्थ नेहमीं लक्षांत ठेविले पाहिजेत. मनुष्य कोणतेंहि कर्म करूं लागला म्हणजे तें कर्म बरें आहे किंवा वाईट आहे, करण्यासारखें आहे किंवा नाहीं इत्यादि गोष्टींचा तो आपल्या 'व्यवसात्मिक' बुद्धींद्रियानें प्रथम विचार करितो; आणि मग तें कर्म करण्याची इच्छा अगर वासना (म्हणजे वासनात्मक बुद्धि) त्याच्या मनांत होऊन सदर कर्म करण्यास तो प्रवृत्त होतो, असा या मनोव्यापारांचा क्रम आहे. पैकीं कार्याकार्याचा निकाल करणें हा ज्या (व्यवसायात्मिक) बुद्धींद्रियाचा व्यापार आहे, तें इंद्रिय ताळ्यावर असलें म्हणजे मग भलभलत्या वासना (बुद्धि) मनांत उत्पन्न होऊन मन बिघडत नाहीं. म्हणून प्रथम व्यवसायात्मिक बुद्धि शुद्ध व स्थिर केली पाहिजे असा गीतेंतल्या कर्मयोगशास्त्राचा पहिला सिद्धांत आहे (गी. २. ४१). गीतेंतच नव्हे तर कान्ट*यानेंहि बुद्धीचे याचप्रमाणें दोन भेद करून शुद्ध म्हणजे

* कान्ट हा व्यवसायात्मिक बुद्धीस pure Reason आणि वासनात्मक बुद्धीस Practical Reason, अशी नांवें देतो; व दोन्ही बुद्धींचें विवेचन त्यानें दोन स्वतंत्र ग्रंथांत केलें आहे.

व्यवसायात्मक बुद्धीच्या, आणि व्यावहारिक म्हणजे वासनात्मक बुद्धीच्या, व्यापारांचें दोन स्वतंत्र ग्रंथांत विवेचन केलें आहे. वास्तविक पाहिलें तर व्यवसायात्मक बुद्धि स्थिर कशी करावी हा पातंजल योगशास्त्राचा विषय आहे, कर्मयोगशास्त्राचा नव्हे. पण कर्मांचा विचार करितांना कर्माच्या परिणामाकडे पहाण्यापेक्षां तें कर्म करणाराची वासना म्हणजे वासनात्मक बुद्धि कशी आहे हें प्रथम पाहिलें पाहिजे, असा गीतेचा सिद्धान्त आहे (गी. २. ४९); आणि त्याप्रमाणें वासनेचा विचार करावयास लागलें म्हणजे असें दिसून येतें कीं, ज्याची व्यवसायात्मक बुद्धि स्थिर व शुद्ध झालेली नसत्ये, त्याच्या मनांत वासनांचे निरनिराळे तरंग उद्भवत असतात, व त्यामुळें त्या वासना नेहमींच शुद्ध व पवित्र असतील असा नेम नसतो (गी. २. ४१). आणि वासनाच जर शुद्ध नाहींत तर पुढील कर्म तरी शुद्ध कसें घडणार ? म्हणून कर्मयोगशास्त्रांतहि व्यवसायात्मक बुद्धि शुद्ध ठेवण्यास साधनें किंवा उपाय कोणते याचा सविस्तर विचार करणें जरूर पडतें; व यासाठी भगवद्गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत बुद्धि शुद्ध करण्याचें एक साधन या दृष्टीनें पातंजल योगाचें विवेचन केलेलें आहे. पण हा संबंध लक्षांत न आणितां गीतेमध्यें पातंजल योगच प्रतिपाद्य आहे असें कांहीं सांप्रदायिक टीकाकारांनीं गीतेचें तात्पर्य काढिलें आहे! गीताशास्त्रांत 'बुद्धि' या शब्दाचे वर दिलेले दोन अर्थ व त्या अर्थांमधील परस्पर संबंध लक्षांत ठेवणें किती महत्त्वाचें आहे, हें यावरून वाचकांचे लक्षांत येईल.

असो; मनुष्याचे अंतःकरणांतील व्यापार कसे चालतात हें पाहून मन व बुद्धि यांचीं कामें काय व बुद्धि शब्दाचे दुसरे अर्थ कोणते, हें सांगितलें. आतां मन आणि व्यवसायात्मक बुद्धि याप्रमाणें पृथक् केल्यावर सदसद्विवेकदेवतेची काय वाट लागत्ये तें पाहूं. बरें वाईट निवडणें हेंच या देवतेचें काम असल्यामुळें (धाकट्या) मनांत तिचा समावेश होऊं शकत नाहीं; आणि कोणत्याहि गोष्टीचा विचार करून निर्णय करणारी व्यवसायात्मक बुद्धि एकच असल्यामुळें, सदसद्विवेचनशक्तीला निराळी जागा रहात नाहीं. ज्या गोष्टींचा किंवा विषयांचा सारासार विवेक करून निर्णय सांगावयाचा ते विषय अनेक असूं शकतील. व्यापार, लढाई, फौजदारी अगर दिवाणी खटले, सावकारी, शेतकी, इत्यादि अनेक धंद्यांत हरएक प्रसंगीं सारासार विवेक करावा लागत असतो. पण तेवढ्यामुळें यांतील व्यवसायात्मक बुद्धि निरनिराळ्या होत नाहींत. सारासार विवेक म्हणून जी क्रिया आहे ती सर्वत्र एकच आहे; आणि म्हणून तो विवेक किंवा निर्णय करणारी बुद्धि ही एकच असली पाहिजे. परंतु मनाप्रमाणें बुद्धिहि शारीर धर्म असल्यामुळें पूर्वकर्मानें, पिढीजाद संस्कारामुळें अगर शिक्षणादि अन्य कारणानीं ही बुद्धि कमीजास्त सात्त्विक, राजस किंवा तामस असूं शकत्ये; व म्हणूनच एकाचे बुद्धीस जी गोष्ट ग्राह्य तीच दुसऱ्याच्या बुद्धीस

अग्राह्य वाटत असत्ये. पण तेवढ्यानें बुद्धि हें इंद्रिय प्रत्येक वेळा भिन्न असतें, असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. उदाहरणार्थ डोळा घ्या. कोणाचे डोळे तिरवे तर कोणाचे पिचके आणि कोणाचे काणे असून, कोणाची दृष्टि अंधुक तर कोणाची साफ असत्ये. म्हणून डोळा हें इंद्रिय एक नसून अनेक आहेत असें आपण म्हणत नाहीं. बुद्धीसहि हाच न्याय लागू केला पाहिजे. ज्या बुद्धीनें तांदूळ किंवा गहूं निवडले जातात, ज्या बुद्धीनें दगड आणि हिरा यांमधील भेद कळतो, ज्या बुद्धीनें काळेंगोरें किंवा गोडकडू समजतें, तीच बुद्धि भय कशाचें बाळगावें व कशाचें बाळगूं नये, अगर सत् आणि असत्, फायदा किंवा नुकसान, धर्म अगर अधर्म, आणि कार्य अगर अकार्य, या सर्व गोष्टींचा तारतम्य विचार करून अखेर निर्णय करीत असत्ये. सामान्य व्यवहारांत मनोदेवता म्हणून तिचें कितीहि गौरव केलें, तरी तत्त्वज्ञानदृष्ट्या ती एकच व्यवसायात्मक बुद्धि होय. हाच अभिप्राय मनांत आणून गीतेच्या अठराव्या अध्यायांत एकाच बुद्धीचे सात्त्विक, राजस व तामस असे तीन भेद करून—

> **प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च कार्याकार्ये भयाभये।**
> **बंधं मोक्षं च या वेत्ति बुद्धिः सा पार्थ सात्त्विकी॥**

'कोणती गोष्ट करूं लागावें, कोणती करूं लागूं नये, कोणतें कृत्य करण्यास योग्य व कोणतें अयोग्य, कशास भ्यावें व कशास भिऊं नये, बंध कशांत आहे व मोक्ष कशानें होतो, हें ज्या बुद्धीस (यथार्थ) समजतें ती बुद्धि सात्त्विक होय" (गी. १८. ३०), असें सांगितल्यावर—

> **यया धर्ममधर्मं च कार्यं चाकार्यमेव च।**
> **अयथावत् प्रजानाति बुद्धिः सा पार्थ राजसी॥**

"धर्म व अधर्म किंवा कार्य व अकार्य यांचा जी यथार्थ निर्णय करीत नाहीं म्हणजे चुकत्ये ती बुद्धि राजस" (१८. ३१), आणि अखेरीस—

> **अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता।**
> **सर्वार्थान्विपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी॥**

"अधर्मालाच धर्म म्हणणारी किंवा सर्व बाबतींत विपरीत म्हणजे उलटा निर्णय करणारी बुद्धि तामस होय," असें अर्जुनाला भगवंतांनीं सांगितलें आहे (गी. १८. ३२). या विवेचनावरून केवळ चांगलेंवाईट निवडण्यास सांगणारी म्हणजे सदसद्विवेकबुद्धिरूप स्वतंत्र निराळी देवता गीतेस संमत नाहीं, हें उघड होतें. नेहमीं चांगलें निवडणारी बुद्धि कधींच असूं शकत नाहीं, असा याचा अर्थ नाहीं. तर बुद्धि एकच असून चांगल्याची निवड करणें हा सात्त्विक धर्म त्या एकाच बुद्धींत पूर्व-संस्कारानें, शिक्षणानें, इंद्रियनिग्रहानें किंवा आहारादिकांनीं येत असतो; आणि या पूर्वसंस्कारादि कारणांच्या अभावीं तीच बुद्धि केवळ कार्याकार्यनिर्णयाचे कामींच

नव्हे, तर इतर बाबतींतहि राजस किंवा तामस होऊं शकत्ये, असा वरील श्लोकांचा भावार्थ आहे. चोर व साव यांच्या अगर निरनिराळ्या देशांतील मनुष्यांच्या बुद्धींत अंतर कां पडतें याची या सिद्धान्तानें जशी उपपत्ती लागत्ये, तशी सदसद्विवेचनशक्ति स्वतंत्र देवता मानिल्यानें लागत नाहीं. आपली बुद्धि सात्त्विक करणें हें प्रत्येकाचें काम होय; आणि इंद्रियनिग्रहाखेरीज तें काम होऊं शकत नाहीं. जोपर्यंत व्यवसायात्मक बुद्धि मनुष्याचें खरें हित कशांत आहे याची निवडानिवड अगर परीक्षा न करितां केवळ इंद्रियांच्या मर्जीप्रमाणें वागत असत्ये, तोंपर्यंत त्या बुद्धीस शुद्ध म्हणतां येत नाहीं. यासाठीं बुद्धीला मन व इंद्रियें यांच्या ताब्यांत जाऊं न देतां उलट मन व इंद्रियें तिच्या ताब्यांत येतील अशी व्यवस्था आपण केली पाहिजे. भगवद्गीतेंत अनेक ठिकाणीं हेंच तत्त्व सांगितलें असून (गी. २. ६७, ६८; ३. ७, ४१; ६. २४–२६), याच कारणासाठीं कठोपनिषदांत शरीराला रथाची उपमा देऊन त्याला जोडिलेले इंद्रियरूपी घोडे विषयोपभोगाच्या मार्गांत व्यवस्थित चालविण्यास (व्यवसायात्मक) बुद्धिरूप सारथ्यानें मनोमय लगाम धैर्यानें नीट खेंचून धरिले पाहिजेत, असें रूपक केलें आहे (कठ. १. ३–९); आणि महाभारतांतहि दोनतीन ठिकाणीं हेंच रूपक कांहीं कमीजास्त फरकानें घेतलेलें आहे(मभा. वन. २१०, २५; स्त्री. ७. १३: अश्व. ५१. ५). इंद्रियनिग्रहाची कृति वर्णन करण्यास हा दृष्टान्त इतका समर्पक आहे कीं, ग्रीस देशांतील प्रसिद्ध तत्त्ववेत्ता प्लेटो यानें आपल्या ग्रंथांत (फीड्रस २४६) इंद्रियनिग्रहाचें वर्णन करितांना हाच दृष्टान्त योजिला आहे. भगवद्गीतेंत हा दृष्टान्त प्रत्यक्ष आलेला नाहीं. तथापि वर निर्दिष्ट केलेल्या गीतेच्या श्लोकांतील इंद्रियनिग्रहाचें वर्णन हा दृष्टान्त मनांत ठेवूनच केलेलें आहे, हें या विषयाची पूर्वापर सरणी ज्याला माहीत आहे, त्याच्या लक्षांत आल्याखेरीज रहाणार नाहीं. सामान्यतः म्हणजे शास्त्रीय सूक्ष्म भेद करण्याची जेव्हां अवश्यकता असत्ये तेव्हां त्यालाच मनोनिग्रह असें म्हणतात. पण मन आणि बुद्धि यांचा वर सांगितल्याप्रमाणें जेव्हां भेद करितात तेव्हां निग्रहाचें कर्तृत्व मनाकडे न रहातां व्यवसायात्मक बुद्धीकडे जातें. ही व्यवसायात्मक बुद्धि शुद्ध होण्यास पातंजल योगांतील समाधीनें, भक्तीनें, ज्ञानानें किंवा ध्यानानें परमेश्वरस्वरूप ओळखून सर्व मनुष्यांत एकच आत्मा आहे हें तत्त्व बुद्धींत ठसून गेलें पाहिजे हिलाच आत्मनिष्ठ बुद्धि असें म्हणतात. व्यवसायात्मक बुद्धि याप्रमाणें आत्मनिष्ठ झाली, आणि मनोनिग्रहानें मन व इंद्रियें तिच्या ताब्यांत वागण्यास शिकलेलीं असलीं, म्हणजे इच्छा, वासना इत्यादि मनोधर्म (किंवा वासनात्मक बुद्धि) आपोआपच शुद्ध व पवित्र राहून शुद्ध सात्विक कर्मांकडे देहेंद्रियांची साहजिकरीत्याच प्रवृत्ति होत असत्ये. अध्यात्मदृष्ट्या हेंच सर्व सदाचरणाचें मूळ म्हणजे कर्मयोगशास्त्राचें रहस्य आहे.

मन आणि बुद्धि यांच्या नेहमींच्या वृत्तींखेरीज सदसद्विवेकशक्ति म्हणून स्वतंत्र दैवत आमच्या शास्त्रकारांनीं कां मानिलें नाहीं याचें कारण वरील विवेचनावरून वाचकांच्या लक्षांत येईल. मनाला किंवा बुद्धीलाच गौरवानें देवता मानण्यास त्यांच्या मतें कांहीं हरकत नाहीं; पण ज्याला आपण मन किंवा बुद्धि म्हणतों त्याहून भिन्न व स्वयंभू असें तिसरेंच सदसद्विवेकदैवत तात्त्विक विचारान्तीं निष्पन्न होत नाहीं, असें त्यांनीं ठरविलें आहे. 'सतां हि संदेहपदेषु०' या वाक्यांत 'सतां' पद घालण्याचें स्वारस्यहि आतां उघड होतें. ज्यांचीं मनें शुद्ध व आत्मनिष्ठ आहेत, त्यांनीं आपल्या अंतःकरणाची साक्ष घेणें कांहीं गैर नाहीं किंबहुना त्यांनीं आपलें मन होईल तितकें शुद्ध करून कोणतेंहि कर्म करण्यापूर्वी त्याची साक्ष घेतली पाहिजे असेंहि म्हणतां येईल. पण लुच्च्या लोकांनीं 'आम्हीहि याचप्रमाणें वागतों' असें म्हणण्यांत कांहीं अर्थ नाहीं. कारण, दोघांची सदसद्विवेचनशक्ति एक नसून सत्पुरुषांची सात्त्विक तर चोरांची तामस असत्ये. सारांश, ज्याला आधिदैवतपक्षांतील लोक सदसद्विवेकदेवता म्हणतात तिचा तत्त्वज्ञानदृष्ट्या विचार केला तर ती स्वतंत्र देवता नसून व्यवसायात्मक बुद्धीच्या स्वरूपांपैकींच हें एक आत्मनिष्ठ म्हणजे- सात्त्विक स्वरूप आहे, असा आमच्या शास्त्रकारांचा सिद्धान्त आहे आणि असा सिद्धान्त केला म्हणजे आधिदैवतपक्ष आपोआपच लंगडा पडतो.

आधिभौतिक पक्ष एकदेशीय व अपुरा आणि आधिदैवतपक्षाची सोपी युक्तीहि याप्रमाणें लंगडी पडल्यावर, कर्मयोगशास्त्राची उपपत्ति लावण्यास दुसरा कांहीं मार्ग आहे कीं नाहीं हें पाहणें जरूर पडतें. हा मार्ग आध्यात्मिक होय, कारण, बाह्य कर्मांपेक्षां बुद्धि जरी श्रेष्ठ तरी सदसद्विवेकबुद्धि म्हणून एखादी स्वतंत्र व स्वयंभू देवता नाहीं असें ठरल्यावर शुद्ध कर्म घडण्यास बुद्धि शुद्ध कशी ठेवावी, शुद्ध बुद्धि कशाला म्हणतात, किंवा बुद्धि शुद्ध कशी करितां येत्ये, या प्रश्नांचा कर्मयोगशास्त्रांतहि विचार करणें जरूर पडतें; आणि हा विचार निव्वळ बाह्य सृष्टीचा विचार करणारीं म्हणजे आधिभौतिक शास्त्रें सोडून देऊन अध्यात्मज्ञानांत शिरल्याखेरीज पुरा होत नाहीं. ज्या बुद्धीस आत्म्याचें किंवा परमेश्वराच्या सर्वव्यापी खऱ्या स्वरूपाचें पूर्ण ज्ञान झालेलें नाहीं ती बुद्धि शुद्ध नव्हे, असा या बाबतींत आमच्या शास्त्रकारांचा अखेर सिद्धान्त असून अशा प्रकारची म्हणजे आत्मनिष्ठ बुद्धि कशाला म्हणावें हे सांगण्यासाठींच गीतेंत अध्यात्मशास्त्राचें निरूपण केलेलें आहे. पण या पूर्वापारसंबंधाकडे दुर्लक्ष करून गीतेवरील सांप्रदायिक टीकाकारांपैकीं कांहींनीं वेदान्त हाच गीतेंतील मुख्य प्रतिपाद्य विषय होय असें ठरविलें आहे. गीतेंतील प्रतिपाद्य विषयासंबंधानें सदर टीकाकारांनीं केलेला हा निर्णय बरोबर नाहीं असें पुढें सविस्तर दाखविण्यांत येईल. बुद्धि शुद्ध कशी होत्ये हें पहाण्यास आत्म्याचाहि विचार करणें

कसें जरूर पडतें एवढेंच सध्यां दाखवावयाचें आहे. आत्म्याचा हा विचार दोन बाजूंनीं करावा लागतो. (१) स्वतःच्या पिंडाच्या, क्षेत्राच्या किंवा शरीराच्या व मनाच्या व्यापाराचें परीक्षण करून त्यावरून क्षेत्रज्ञरूपी आत्मा कसा निष्पन्न होतो याचें विवेचन करणें हा पहिला प्रकार आहे (गी. अ. १३.). यासच शारीरक किंवा **क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार** ही संज्ञा आहे; व याच कारणास्तव वेदान्तसूत्रांस "शारीरक (शरीराचा विचार करणारीं) सूत्रें" असें म्हणतात. स्वतःच्या शरीराचा व मनाचा याप्रमाणें विचार झाल्यावर मग (२) त्यांतून जें तत्त्व निष्पन्न होतें तें, आणि आपल्या भोंवतीं जी दृश्य सृष्टि म्हणजे ब्रह्मांड आहे त्याच्या निरीक्षणानें जें तत्त्व निष्पन्न होतें तें, मिळून दोन्ही एकच आहेत का भिन्न आहेत हें पहावें लागतें. अशा रीतीनें केलेल्या सृष्टीच्या परीक्षणास **क्षराक्षरविचार** किंवा **व्यक्ताव्यक्तविचार** असें नांव आहे. क्षर किंवा व्यक्त म्हणजे सृष्टींतील सर्व नाशवंत पदार्थ, आणि अक्षर किंवा अव्यक्त म्हणजे सृष्टींतल्या या नाशवंत पदार्थांचें सारभूत नित्य तत्त्व होय (गी. ८. २१; १५. १६). क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारानें आणि क्षराक्षरविचारानें निघालेल्या या दोन तत्त्वांचा पुनः विचार करितां, हीं दोन्ही ज्यापासून निघतात व या दोहोंच्याहि पलीकडे (पर) जें सर्वांचें मूलभूत तत्त्व निष्पन्न होतें त्यास परमात्मा किंवा पुरुषोत्तम म्हणतात (गी. ८. २०). भगद्गीतेंत हे सर्व विचार आलेले असून अखेरीस सर्वांचें मूलभूत जें परमात्मरूपी तत्त्व त्याच्या ज्ञानानें बुद्धि शुद्ध कशी होत्ये तें दाखवून कर्मयोगशास्त्राची उपपत्ति सांगितली आहे. म्हणून ही उपपत्ति आपणांस समजून घेणें असल्यास आपणहि त्याच मार्गानें गेलें पाहिजे. पैकीं ब्रह्मांडज्ञान किंवा क्षराक्षरविचार पुढील प्रकरणांत येईल. सदसद्विवेकदेवतेच्या खऱ्या स्वरूपाचा निर्णय करण्यासाठी या प्रकरणांत सुरू केलेलें पिंडज्ञान किंवा क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार अपुरा राहिला आहे तेवढा आतां पुरा करून घेतों.

पांच भौतिक स्थूलदेह, पांच कर्मेंद्रियें, पांच ज्ञानेंद्रियें, या ज्ञानेंद्रियांचे शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गंधात्मक पांच विषय, संकल्पविकल्पात्मक मन आणि व्यवसायात्मक बुद्धि, यांबद्दलचें विवेचन संपलें. पण एवढ्यानें शरीराचा विचार पुरा होत नाहीं. मन आणि बुद्धि हीं विचार करण्याचीं साधनें किंवा इंद्रियें होत. जडशरीरामध्यें याखेरीज प्राणरूपी चेतना म्हणजे हालचाल जर नसेल, तर मन आणि बुद्धि असून नसून सारखींच. अर्थात् वरील गोष्टींखेरीज चेतना म्हणून आणखी एका तत्त्वाचा शरीरांत समावेश केला पाहिजे. चेतना शब्दाचाच कित्येकदां चैतन्य असा अर्थ होत असतो. पण चेतना हा शब्द प्रस्तुत स्थलीं चैतन्य या अर्थी योजिलेला नाहीं हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. चेतना म्हणजे जडदेहांत दिसून येणारी प्राणांची हालचाल, चेष्टा किंवा जिवंतपणाचा व्यापार एवढाच अर्थ येथें विवक्षित आहे. ज्या चिच्छ-

क्तीनें जडांतहि हालचाल किंवा व्यापार उत्पन्न होतो तें चैतन्य होय; आणि ही शक्ति कोणती याचाच आतां विचार करावयाचा आहे. शरीरांत दृश्य होणारा जिवंतपणाचा व्यापार किंवा चेतना याखेरीज 'परक्याचें' व 'माझें' असा भेद ज्यामुळें उत्पन्न होतो तो एक निराळाच गुण आहे. कारण, वर सांगितल्याप्रमाणें बुद्धि हें इंद्रिय फक्त सारासार विचार करून निर्णय करणारें असल्यामुळें आपपरभेदाचें मूळ म्हणजे अहंकार त्याहून पृथक् धरावा लागतो. इच्छाद्वेष, सुखदुःख वगैरे द्वंद्वें मनाचेच गुण होत; पण नैय्यायिक हे गुण आत्म्याचे आहेत असें मानीत असल्यामुळें हा गैरसमज दूर करण्यासाठीं वेदान्तशास्त्र मनांतच त्यांचा समावेश करीत असतें. त्याचप्रमाणें पंचमहाभूतें ज्या मूळ तत्त्वांपासून निघालीं त्या प्रकृतिरूप तत्त्वांचाहि शरीरांतच समावेश होतो (गी. १३. ५, ६). हीं सर्व तत्त्वें ज्या शक्तीनें स्थिर रहातात ती शक्ति या सर्वांपेक्षां पुनः निराळीच आहे. तिला धृति असें म्हणतात (गी. १८. ३३), या सर्व गोष्टी एके ठिकाणीं केल्या म्हणजे जो समुच्चयरूपी पदार्थ बनतो त्यास सविकार शरीर किंवा क्षेत्र अशी शास्त्रांत संज्ञा आहे; व यालाच व्यवहारांत आपण चालतें बोलतें (सविकार) मनुष्यशरीर किंवा पिंड असें म्हणतों. क्षेत्र शब्दाची ही व्याख्या आह्मीं गीतेला धरून केली आहे; पण इच्छाद्वेषादि गुण मोजतांना या व्याख्येंत क्वचित् थोडाफार फरक केलेला असतो. उदाहरणार्थ, शांतिपर्वांत जनकसुलभासंवादांत (शां. ३२०) शरीराची व्याख्या करितांना पंचकर्मेंद्रियें सोडून देऊन त्यांऐवजीं काल, सदसद्भाव, विधि, शुक्र आणि बल या सहा गुणांचा समावेश केलेला आहे. या गणनेप्रमाणें पंचमहाभूतांतच पंचकर्मेंद्रियांचा समावेश करावा लागतो, व गीतेंतील गणनेप्रमाणें कालाचा आकाशांत व विधिशुक्रबलादिकांचा इतर महाभूतांत अगर प्रकृतींत अंतर्भाव झाला आहे, असें मानावें लागतें. कसेंहि झालें तरी क्षेत्र शब्दानें एकच अर्थ सर्वांस अभिप्रेत आहे. मानसिक आणि शारीरिक सर्व द्रव्यें व गुण यांचा प्राणरूपी विशिष्टचेतनायुक्त जो समुदाय त्याचें नांव क्षेत्र. शरीर हा शब्द मृतदेहासहि लावितात; म्हणून त्याहून भिन्न क्षेत्र हा शब्द प्रकृत स्थलीं वापरतात. क्षेत्र याचा मूळ अर्थ शेत असा आहे; पण प्रस्तुत प्रकरणीं त्याचा 'सविकार व सजीव मनुष्यदेह' या अर्थी लाक्षणिक उपयोग केलेला आहे. वर ज्याला पूर्वी आम्हीं मोठा कारखाना म्हटलें आहे तो हाच होय. बाहेरचा माल या कारखान्यांत घेण्यास आणि कारखान्यांतील माल बाहेर पाठविण्यास अनुक्रमें ज्ञानेंद्रियें व कर्मेंद्रियें हे कारखान्याचे दरवाजे असून मन, बुद्धि, अहंकार, चेतना हे त्यांतील कामगार आहेत; आणि सदर कामगार जे व्यवहार करितात किंवा करवितात त्यांस या क्षेत्राचे व्यापार, विकार किंवा धर्म असें म्हणतात.

क्षेत्र या शब्दाचा अर्थ याप्रमाणें निश्चित केल्यावर हें क्षेत्र किंवा शेत कोणाचें,

या कारखान्यास कोणी मालक आहे कीं नाहीं, हा प्रश्न पुढें सहज निष्पन्न होतो. आत्मा हा शब्द कित्येकदां मन, अंतःकरण किंवा आपण स्वतः या अर्थी जरी वापरला जातो, तरी त्याचा मुख्य अर्थ क्षेत्रज्ञ किंवा शरीराचा चालक असा आहे. मनुष्य ज्या ज्या क्रिया करितो,—मग त्या मानसिक असोत वा शारीरिक असोत,— त्या सर्व त्याचीं बुद्ध्यादि अंतरिंद्रियें, चक्षुरादि ज्ञानेंद्रियें किंवा हस्तपादादि कर्मेंद्रियें करीत असतात. मन व बुद्धि हीं दोन इंद्रियें या सर्व समूहांत श्रेष्ठ होत. पण हीं जरी श्रेष्ठ असलीं तरी इतर इंद्रियांप्रमाणें हीं सर्व मूळांत जडदेहाचे किंवा प्रकृतीचेच विकार आहेत (पुढील प्रकरण पहा). म्हणून मन व बुद्धि हीं इंद्रियें सर्वांत श्रेष्ठ असलीं तरी आपआपल्या विशिष्ट व्यापारांपलीकडे त्यांना दुसरें कांहींच करितां येत नाहीं, व येणें शक्यहि नाहीं. मन चिंतन करितें, व बुद्धि निश्चय करित्ये, हें खरें. पण हीं कामें मन व बुद्धि कोणासाठीं करितात, अगर निरनिराळ्या वेळीं मन व बुद्धि यांचे जे पृथक् पृथक् व्यापार पडतात त्यांचें एकत्वानें ज्ञान होण्यास जें एकीकरण करावें लागतें तें एकीकरण कोण करितो, किंवा त्याप्रमाणें पुढें सर्व इंद्रियांस आपआपले व्यापार तदनुकूल करण्याची दिशा कशानें लागत्ये, याचा त्यानें निर्णय होत नाहीं. मनुष्याचा जड देहच हें काम करितो असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, शरीरांतून चेतना म्हणजे हालचालीचे व्यापार नष्ट झाले म्हणजे जडदेह शिल्लक असूनहि तो या गोष्टी करूं शकत नाहीं; आणि जडदेहाचें मांस, स्नायु इत्यादि जे घटकावयव ते अन्नाचा परिणाम असून नित्य झिजून नित्य नवे बनत असल्यामुळें काल ज्यानें अमुक गोष्ट पाहिली तोच मी आज दुसरी गोष्ट पहात आहें अशी जी एकत्वबुद्धि ती नित्य पालटणाऱ्या जडदेहाचाच धर्म आहे, असें मानितां येत नाहीं. बरें, जडदेह सोडून चेतनाच मालक म्हणावी, तर गाढ निद्रेंत प्राणादि वायूंचे श्वासोच्छ्वासादि किंवा रुधिराभिसरणादि व्यापार म्हणजे चेतना कायम असूनहि 'मी' हें ज्ञान नसतें (बृ. २. १. १५—१८). म्हणून चेतना किंवा प्राणादिकांचा व्यापार, हा सुद्धां जडांत उत्पन्न झालेला एक प्रकारचा विशिष्ट गुण आहे, सर्व इंद्रियांच्या व्यापारांचें एकीकरण करणारी मूळ मालक शक्ति नव्हे असें सिद्ध होतें (कठ. ५. ५.). 'माझें व परक्याचें' या षष्ठ्यंत विशेषणांनीं अहंकाररूपी गुणाचा बोध होतो; पण 'अहं' म्हणजे 'मी' कोण याचा त्यानें निर्णय होत नाहीं. 'मी' हा नुस्ता भ्रम म्हणावा तर प्रत्येकाची प्रतिति किंवा अनुभव तसा नसून या अनुभवाला सोडून कोणतीहि कल्पना करणें म्हणजे समर्थांनीं म्हटल्याप्रमाणें "प्रचीतीवीण जें बोलणें। तें अवघेंची कैंटाळवाणें। तोंड पसरून जैसें सुणें। रडोन गेलें॥" यांतलाच प्रकार होतो (दा. ९. ५ १५.); आणि इतकें करूनहि इंद्रियांच्या व्यापारांच्या एकीकरणाची उपपत्ति लागत नाहीं ती नाहींच. कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, 'मी' म्हणून

कांहीं निराळा पदार्थ नसून मन, बुद्धि, चेतना, जडदेहें वगैरे ज्या तत्त्वांचा ' क्षेत्र ' या शब्दांत समावेश केला जातो त्या सर्वांच्या संघातास किंवा समुच्चयास 'मी' असें म्हणावें. पण लांकडावर लांकूड रचिल्यानें पेटी होत नाहीं, किंवा घड्याळाचीं सर्व चक्रें एके ठिकाणीं जुळल्यानें त्यांत गतीहि पण उत्पन्न होत नाही, हें आपण प्रत्यक्ष पहातों. म्हणून नुसत्या संघातामुळें कर्तृत्व येतें असें म्हणतां येत नाहीं. क्षेत्राचे सर्व व्यापार उगाच वेड्यासारखे होत नसून त्यांत कांहीं विशिष्ट धोरण अगर हेतु असतो हें कोणासहि मांगवयास नको. क्षेत्र या कारखान्यांतील बुद्ध्यादि सर्व कामगारांस हें धोरण कोण लावून देतो? संघात म्हणजे नुस्ती जुळणी. सर्व पदार्थ एकत्र केले तरी त्याचा एकजीव होण्यास त्यांमधून दोरा घालावा लागतो. एरवीं ते पुनः केव्हांहि विस्खलित होतील. हा दोरा कोणता हें आपणांस आतां पहाणें आहे. संघात गीतेस मान्य नाहीं असें नाहीं;तर त्याची गणना क्षेत्रांतच केली जात्ये(गी.१३.६.). क्षेत्राचा मालक किंवा क्षेत्रज्ञ कोण याचा त्यानें निकाल लागत नाही. समुच्चयामध्यें कांहीं नवीन गुण उत्पन्न होतो असें कोणी समजतात. परंतु हें मतच आधीं खरें नव्हे. कारण जें पूर्वीं कोणत्याहि रूपानें अस्तित्वांत नव्हतें तें या जगांत नव्यानें उत्पन्न होत नाहीं,असा तत्त्वज्ञानी पुरुषांनीं पूर्ण विचारान्तीं सिद्धान्त केला आहे (गी.२.१६) पण हा सिद्धांत क्षणभर बाजूला ठेविला तरी संघातांत उत्पन्न होणारा नवा गुणच क्षेत्राचा मालक कां मानूं नये असा यापुढें दुसरा प्रश्न सहज उद्भवतो. यावर कित्येक आर्वाचीन आधिभौतिक शास्त्रज्ञांचें असें म्हणणें आहे कीं, द्रव्य आणि त्याचे गुण निरनिराळे असूं शकत नाहींत, गुणाला कांहीं तरी अधिष्ठान असावें लागतें. याकरितां समुच्चयोत्पन्न गुणाऐवजीं आम्ही समुच्चयच या क्षेत्राचा मालक असें समजतों. ठीक आहे; पण मग व्यवहारांत तुम्ही अग्नि शब्दाऐवजी लांकूड, विद्युत् शब्दाऐवजीं ढग, किंवा पृथ्वीच्या आकर्षणाऐवजीं पृथ्वी असें कां म्हणत नाही? क्षेत्राचे सर्व व्यापार एका व्यवस्थेनें व शिस्तीनें जुळून चालण्यास मन आणि बुद्धि यांच्याहून भिन्न अशी कांहीं तरी शक्ति असली पाहिजे एवढी गोष्ट जर निर्विवाद आहे, तर त्या शक्तीचें अधिष्टान अद्याप आपणांस अगम्य आहे, किंवा त्या शक्तीचें अगर अधिष्ठानाचें पूर्ण स्वरूप अद्याप नीट सांगतां येत नाहीं, म्हणून ती शक्तिच नाहीं असें म्हणणें हा न्याय कोठला? कोणीहि झाला तरी तो जसा आपल्याच खांद्यावर बसूं शकत नाहीं, तद्वत् संघाताचें ज्ञान संघात आपणच करून घेतो असें म्हणतां येत नाहीं. म्हणून देहेंद्रियादि संघाताचे व्यापार ज्याच्या उपभोगासाठीं किंवा फायद्यासाठीं होतात तो कोणी तरी संघाताहून निराळाच आहे असें तर्कदृष्ट्याहि दृढ अनुमान होतें. संघाताहून निराळें असणारें हें तत्त्व स्वतःच सर्व गोष्टी जाणणारें असल्यामुळें सृष्टींतील इतर पदार्थांप्रमाणें तें आपल्या स्वतः–

लाच ज्ञेय म्हणजे गोचर होऊं शकत नाहीं हें खरें; पण त्यामुळें त्याच्या अस्तित्वाला कांहीं बाध येत नाहीं. कारण, सर्व पदार्थ 'ज्ञेय' या एकाच कोटींत पडले पाहिजेत असा नियम नाहीं. ज्ञाता व ज्ञेय—जाणणारा व त्याला झालेलें ज्ञान—असे त्यांचे दोन वर्ग होतात, आणि दुसऱ्या वर्गांत एखादी वस्तु न आली तर पहिल्या वर्गांत तिचा समावेश होऊन तिचें अस्तित्व ज्ञेय वस्तूइतकेंच पूर्णपणें सिद्ध होतें. किंबहुना संघातापलीकडचा आत्मा हा स्वतःच जाणणारा असल्यामुळें, त्याला होणाऱ्या ज्ञानाचा तो विषय न झाल्यास त्यांत कांहीं आश्चर्य नाहीं, असेंहि म्हणतां येईल; आणि याच अभिप्रायानें "अरे! जो सर्व गोष्टी जाणणारा त्याला जाणणारा दुसरा कोठून येणार!"—विज्ञातारमरे केन विजानीयात्—असे बृहदारण्यकोपनिषदांत याज्ञवल्क्यानें उद्गार काढिले आहेत (बृ.२.४.१४) म्हणून हस्तपादादि इंद्रियांपासून चढत चढत प्राण, चेतना, मन आणि बुद्धि या परतंत्र व एकदेशीय कामगारांच्याहि पलीकडे राहून त्या सर्वांच्या व्यापारांचें एकीकरण करणारी, व त्यांनीं काय करावें याचें त्यास धोरण लावून देणारी, किंवा त्यांच्या कर्माला नित्य साक्षीभूत होणारी, अशी त्यांच्याहून अधिक व्यापक व समर्थ शक्ति या चेतनाविशिष्ट सजीव देहांत म्हणजे क्षेत्रांत वास करीत असत्ये, असा अखेर सिद्धान्त करावा लागतो. सांख्य व वेदान्त या दोन्ही शास्त्रांस हा सिद्धान्त मान्य असून, अर्वाचीन कालीं जर्मन तत्त्वज्ञ कान्ट यानें बुद्धीच्या व्यापाराचें सूक्ष्म परीक्षण करून हेंच तत्त्व निष्पन्न होतें असें दाखविलें आहे. मन, बुद्धि, अहंकार किंवा चेतना हे सर्व देहाचे म्हणजे क्षेत्राचे गुण किंवा अवयव होत. यांचा प्रवर्तक यांहून भिन्न, स्वतंत्र व यांपलीकडचा आहे,—"यो बुद्धेः परतस्तु सः" (गी. ३. ४२). यासच सांख्यशास्त्रांत पुरुष हें नांव असून वेदान्ती यालाच क्षेत्रज्ञ म्हणजे क्षेत्रास जाणणारा आत्मा असें म्हणतात. आणि 'मी आहें' अशी जी त्याची प्रत्येकास होणारी साक्षात् प्रतीति तीच त्याच्या अस्तित्वाचा उत्कृष्ट पुरावा होय (वे.सू. शाभा. ३.३.५३, ५४). 'मी नाहीं' असें कोणास वाटत नाहीं इतकेंच नव्हे, तर मुखानें 'मी नाहीं' असे शब्द उच्चारीत असतांना देखील 'नाहीं' या क्रियापदाच्या कर्त्याचें म्हणजे 'मी'चें किंवा आत्म्याचें अस्तित्व तो पर्यायानें कबूलच करीत असतो. 'मी' या अहंकारयुक्त सगुण रूपानें देहांत याप्रमाणें आपल्या स्वतःसच व्यक्त होणाऱ्या आत्म्याचें म्हणजे क्षेत्रज्ञाचें मूळांतलें शुद्ध व गुणविरहित स्वरूप कोणतें याचा यथाशक्ति निर्णय करण्यासाठींच वेदान्तशास्त्राची प्रवृत्ति झालेली आहे (गी.१३.४); तथापि हा निर्णय केवळ देहाचा म्हणजे क्षेत्राचाच विचार करून ठरवीत नाहींत. क्षेत्रक्षेत्रज्ञाच्या विचाराखेरीज बाह्य सृष्टीचा म्हणजे ब्रह्मांडाचाहि विचार करून काय निष्पन्न होतें हें पहावें लागतें, असें मागें सांगितलें आहे. ब्रह्मांडाच्या या विचारासच क्षराक्षर-

विचार असें नांव आहे. क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारानें क्षेत्रांत (म्हणजे देहांत किंवा पिंडांत) कोणतें मूलतत्त्व (क्षेत्रज्ञ किंवा आत्मा) आहे याचा निर्णय होतो; आणि क्षराक्षर-विचारानें बाह्य सृष्टींतील म्हणजे ब्रह्मांडांतील मूलतत्त्व समजतें. पिंड व ब्रह्मांड मिळून दोहोंकडचीं मूलतत्त्वें याप्रमाणें प्रथम पृथक् पृथक् निश्चित झाल्यावर, मग पुढें जास्त विचार करून हीं दोन्हीं एकरूपी म्हणजे एकच आहेत,—किंवा '**जें पिंडीं तें ब्रह्मांडीं**.'—असा वेदान्तशास्त्रांत अखेर सिद्धान्त करण्यांत येतो,* हेंच सर्व चराचर सृष्टींतलें अखेरचें सत्य होय. पाश्चिमात्य देशांतहि या प्रकारचे ऊहापोह झालेले असून, कान्टप्रभृति कांहीं पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञांचे सिद्धान्त आमच्याकडील वेदान्तशास्त्रांतील सिद्धान्तांशीं पुष्कळांशीं जुळत चालले आहेत, हें लक्षांत आणिलें म्हणजे आधिभौतिक शास्त्रांची हल्लींइतकी वाढ पूर्वी झालेली नसतांहि वेदान्तांतील सिद्धान्त ज्यांनी अंतर्दृष्टीनें फार प्राचीन काळीं शोधून काढिले, त्यांच्या अलौकिक बुद्धिवैभवाचें आश्चर्य वाटल्याखेरीज रहात नाहीं; आणि आश्चर्य न व्हे, तर आपणांस त्याचा योग्य अभिमानहि वाटला पाहिजे.

---

* क्षराक्षरविचार व क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार हे आमच्या शास्त्रांतील वर्गीकरण ग्रीनसाहेबांस माहीत नव्हतें, तथापि आपल्या *Prolegomena to Ethics* या ग्रंथाचे आरंभीं त्यांनीं अध्यात्माचें जें विवेचन केलें आहे तें Spiritual Principle in Nature आणि Spiritual Principle in Man याप्रमाणें प्रथम दोन बाजूंनीं करून पुढें त्यांचें ऐक्य दाखविलें आहे. क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांत Psychology वगैरे मानस शास्त्रांचा, व क्षराक्षरविचारांत Physics, Metaphysics वगैरे शास्त्रांचा समावेश होतो; आणि या सर्वांचा विचार करून मग आत्मस्वरूपाचा निर्णय करावा लागतो, ही गोष्ट पाश्चिमात्य विद्वानांसहि मान्य आहे.

प्रकरण ७ वें

कापिलसांख्यशास्त्र किंवा क्षराक्षरविचार.

प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि । *

गीता १३ १९.

शरीर व शरीराचा मालक किंवा अधिष्ठाता—क्षेत्र आणि क्षेत्रज्ञ—यांच्या विचाराबरोबरच दृश्य सृष्टि आणि त्यांतील मूलतत्त्व-क्षर आणि अक्षर-यांचाहि विचार करून मग आत्म्याच्या स्वरूपाचा निर्णय करावा लागतो, हें गेल्या प्रकरणांत सांगितलें आहे. या क्षराक्षरसृष्टीचा योग्य पद्धतीनें विचार करणारी तीन शास्त्रें आहेत. पहिलें न्यायशास्त्र आणि दुसरें कापिलसांख्य; पण या दोन्ही शास्त्रांतील सिद्धांन्त अपुरे ठरवून वेदान्तशास्त्रानें ब्रह्मस्वरूपाचा निर्णय तिसऱ्याच रीतीनें केला आहे. म्हणून वेदान्ताची उपपत्ति पहाण्यापूर्वी न्याय व सांख्य यांच्या कल्पना काय आहेत हें आपणांस पाहिलें पाहिजे. बादरायणाचार्यांच्या वेदान्तसूत्रांत हीच पद्धत स्वीकारिली असून न्याय व सांख्य यांच्या मतांचें दुसऱ्या अध्यायांत खंडन केलेलें आहे. हें समग्र प्रकरण जरी येथें देतां येत नाहीं, तरी भगवद्गीतेंचें रहस्य समजण्यास अवश्य तेवढी माहिती आम्हीं या पुढल्या प्रकरणांत दिली आहे. नैय्यायिक सिद्धान्तांपेक्षा सांख्यांचे सिद्धान्त अधिक महत्त्वाचे आहेत. कारण बादरायणाचार्यांनीं(वे.सू.२.१.१२ व २.२.१७)म्हटल्याप्रमाणे काणादन्यायमतांचा जरी कोणत्याहि शिष्ट व प्रमुख वेदान्त्यांनीं स्वीकार केला नाहीं, तरी कापिलसांख्यशास्त्राचे बरेच सिद्धान्त मन्वादिक स्मृतिग्रंथांतून व गीतेंतहि आले असल्यामुळें त्यांची वाचकांस प्रथम माहिती असली पाहिजे. तथापि आरंभींच एवढें सांगणें जरूर आहे कीं, सांख्यशास्त्राच्या बऱ्याच कल्पना जरी वेदान्तांत आढळतात, तरी सांख्य व वेदान्त याचे अखेरचे सिद्धान्त अत्यंत भिन्न आहेत हें वाचकानें विसरतां कामा नये. वेदान्त आणि सांख्य यांना साधारण अशा ज्या कल्पना आहेत त्या प्रथम कोणीं काढिल्या—वेदान्त्यांनीं का सांख्यांनीं—असाहि एक प्रश्न निघालेला आहे. पण इतक्या खोल विचारांत या ग्रंथांत शिरतां येत नाहीं. उपनिषदें (वेदान्त) आणि सांख्य यांची वाढ कदाचित् दोन भावंडांप्रमाणें बरोबरच झाली असून

* "प्रकृति आणि पुरुष हीं दोन्हीं अनादि आहेत असें जाण."

उपनिषदांत जीं मतें सांख्याचे मतांसारखीं आहेत तीं उपनिषत्कारांनी स्वतंत्र शोधून काढिलीं असतील, किंवा त्यांपैकीं कांहीं सांख्यशास्त्रांतून घेऊन त्यांना वेदान्त-शास्त्राला अनुकूल असें स्वरूप दिलें असेल, अथवा प्राचीन उपनिषदांतील सिद्धान्तां-तच कपिलाचार्यांनीं आपल्या मताप्रमाणें सुधारणा करून सांख्यशास्त्र बनविलें असेल असे तिन्ही पक्ष या ठिकाणीं संभवतात. पण उपनिषदें व सांख्य हीं दोन्ही जरी प्राचीन आहेत तरी त्यांतलेत्यांत उपनिषदें अधिक प्राचीन (श्रौत)होत हें लक्षांत आणिलें म्हणजे शेवटचें अनुमान सर्वांत अधिक विश्वसनीय आहे असें दिसून येतें. कसेंहि असो; पहिल्यानें न्याय व सांख्य यांच्या सिद्धान्तांची आपणांस ओळख झाली असली म्हणजे वेदान्ताचीं—विशेषतः गीतेंतल्या वेदान्ताचीं—तत्त्वें लवकर लक्षांत येतात. म्हणून या दोन स्मार्त शास्त्रांचें क्षराक्षर सृष्टीच्या रचनेबद्दल काय मत आहे याचा आपण प्रथम विचार करूं.

एखाद्या विवक्षित किंवा गृहीत गोष्टीपासून तर्कानें पुढें कोणकोणती अनुमानें कसकशीं काढावीं, आणि या अनुमानांपैकीं बरोबर किंवा चूक कोणतीं व कां, हाच काय तो एक न्यायशास्त्राचा विषय, अशी जी कित्येकांची समजूत आहे ती बरोबर नाहीं. अनुमानादिप्रमाणखंड हा न्यायशास्त्राचा एक भाग आहे. परंतु हा मुख्य नसून प्रमाणाखेरीज सृष्टीतील अनेक वस्तूंची म्हणजे प्रमेय पदार्थांची विल्हेवारी किंवा वर्गीकरण करून खालच्या वर्गापासून वरच्या वर्गांत चढत चढत गेल्यानें सृष्टींतील सर्व पदार्थांचे मूलभूत वर्ग किंवा पदार्थ किती होतात, त्यांचे गुण-धर्म कोणते, त्यांपासून पुढें इतर पदार्थांची उत्पत्ति कशी झाली, आणि या गोष्टी कोणत्या प्रकारें सिद्ध होऊं शकतात, इत्यादि सर्व प्रश्नांचा न्यायशास्त्रांत विचार केलेला असतो. किंबहुना यासाठींच हें शास्त्र निर्माण झालेलें आहे, नुसता अनु-मानखंडाचा विचार करण्यासाठीं नव्हे, असें म्हटलें तरी चालेल. कणादाच्या न्याय-सूत्रांची सुरुवात व पुढील रचनाहि अशीच आहे. कणादाचे अनुयायांस काणाद असें म्हणतात. यांचें मत असें आहे कीं, जगाचें मूळ कारण परमाणु होत. कणा-दाची परमाणूची व्याख्या आणि पाश्चिमात्य आधिभौतिक शास्त्रज्ञांची परमाणूची व्याख्या या दोन्ही एकसारख्याच आहेत. पदार्थ विभागतां विभागतां शेवटीं विभाग न होण्याची वेळ आली म्हणजे त्यास परमाणु(परम+अणु) म्हणावें. हे पर-माणु जसजसे एकत्र होतात तसतसे त्यांच्यांत नवे नवे गुण संयोगानें उत्पन्न होऊन निरनिराळे पदार्थ बनतात. मनाचे व शरीराचेहि परमाणु आहेत, व ते एकत्र झाले म्हणजे चैतन्य उत्पन्न होतें. पृथ्वी, आप (पाणी), तेज आणि वायु यांचे पर-माणु स्वभावतःच पृथक् पृथक् किंवा निरनिराळे आहेत. पृथ्वीच्या मूळ परमाणूंत चार गुण (रूप, रस, गंध, स्पर्श) असून, पाण्याच्या परमाणूंत तीन, तेजाच्यांत

दोन, व वायूच्या परमाणूंत एक गुण आहे. याप्रमाणें सर्व जग पहिल्यापासूनच सूक्ष्म व नित्य परमाणूंनीं भरलेलें आहे. परमाणूंखेरीज दुसरें जगाचें मूळ कारण कांहीं नाहीं. सूक्ष्म व नित्य परमाणूंचा परस्परसंयोग होण्यास जेव्हां 'आरंभ' होतो, तेव्हां सृष्टींतील व्यक्त पदार्थ बनूं लागतात. व्यक्त सृष्टीच्या उत्पत्तीसंबंधानें नैय्यायिकांनीं प्रतिपादन केलेल्या या कल्पनेस 'आरंभवाद' अशी पारिभाषिक संज्ञा आहे; व कांहीं नैय्यायिक याच्यापलीकडे कधींहि जात नाहींत. एकाची तर अशी गोष्ट सांगतात कीं, मरणसमयीं ईश्वराचें नांव घेण्यास त्यास जवळच्या आप्त मनुष्यांनीं सांगितल्यावर "पीलवः! पीलवः! पीलवः!"—परमाणु! परमाणु! परमाणु!—असे त्याचे तोंडांतून उद्गार निघाले! तथापि दुसरे कांहीं नैय्यायिक परमाणूंचा संयोग होण्यास ईश्वर निमित्तकारण आहे असें मानून सृष्टीच्या कारणपरंपरेची सांखळी पुरी करून घेतात; व यांस सेश्वर नैय्यायिक असें म्हणतात. वेदान्तसूत्राच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादांत या परमाणुवादाचें (२. २. ११–१७) व त्याबरोबरच पुढें ईश्वर केवळ निमित्तकारण आहे या मताचेंहि (२. २. ३७–३९) खंडन केलेलें आहे.

वरील परमाणुवाद वाचून इंग्रजी शिकलेल्या वाचकांस अर्वाचीन रसायनशास्त्रज्ञ डाल्टन नामक पंडितानें प्रतिपादन केलेल्या परमाणुवादाची आठवण झाल्याखेरीज रहाणार नाहीं. परंतु पाश्चिमात्य देशांत डाल्टनचा परमाणुवाद डार्विन नामक प्रसिद्ध सृष्टिशास्त्रज्ञाच्या उत्क्रांतिवादानें ज्याप्रमाणें आतां मागें पाडिला, त्याप्रमाणेंच प्राचीन काळीं हिंदुस्थानांतहि सांख्यमतानें कणादाचें मत मागें टाकिलें आहे. मूळ परमाणूस गति कशी आली हें कणादास सांगतां येत नाहीं इतकेंच नव्हे, तर वृक्ष, पशु, मनुष्यें, अशा सचेतन प्राण्यांच्या चढत्या पायऱ्या कशा झाल्या व अचेतनास सचेतनत्व कसें आलें वगैरे दुसऱ्या पुष्कळ गोष्टींचा या मतानें नीट खुलासा होत नाहीं. हा खुलासा पाश्चात्य देशांत १९ व्या शतकांत लामार्क व डार्विन यांनीं व आमच्याकडे प्राचीन काळीं कपिलानें केला. एकाच मूळ पदार्थाच्या गुणांचा विकास होऊन सृष्टीची सर्व रचना होत गेली असें या दोन्ही मतांचें तात्पर्य आहे; व त्यामुळें पूर्वीं हिंदुस्थानांत आणि आतां पाश्चिमात्य देशांत परमाणुवाद मागें पडला आहे. तसेंच परमाणु अविभाज्य नाहींत, असेंहि आतां आधुनिक पदार्थशास्त्रज्ञांनीं सिद्ध केलें आहे. हल्लीं ज्याप्रमाणें सृष्टींतील अनेक पदार्थांचें पृथक्करण व परीक्षण करून अनेक सृष्टिशास्त्रांच्या आधारें परमाणुवाद किंवा उत्क्रांतिवाद सिद्ध करितात तशी पूर्वीं स्थिति नव्हती. सृष्टींतील पदार्थांवर निरनिराळे नवे नवे प्रयोग करून पहाणें, किंवा त्यांचें अनेक रीतींनीं पृथक्करण करून त्यांतील गुणधर्म निश्चित करणें, किंवा सजीव सृष्टींतील जुन्या नव्या अनेक प्राण्यांच्या शारीरिक अवयवांची एकत्र तुलना

करणें, इत्यादि आधिभौतिक शास्त्राच्या अर्वाचीन युक्ति कणादास किंवा कपिलास उपलब्ध नव्हत्या. त्यांच्या दृष्टीसमोर त्या वेळीं जेवढी सामग्री होती तेवढीवरून त्यांनीं आपले सिद्धान्त काढिले आहेत. तथापि सृष्टीची वाढ किंवा घटना कशी झाली असावी याबद्दल सांख्यशास्त्रकारांनी दिलेल्या तात्त्विक सिद्धान्तात आणि अर्वाचीन आधिभौतिक शास्त्र्यांच्या तात्त्विक सिद्धान्तांत फारसा भेद नाहीं, ही आश्चर्य करण्यासारखी गोष्ट आहे. सृष्टिशास्त्राचें ज्ञान वाढल्यामुळें या मताची आधिभौतिक उपपत्ति आतां अधिक संगतवार देतां येत असून आधिभौतिक ज्ञानाच्या वाढीनें मनुष्यास व्यावहारिकदृष्ट्या पुष्कळच फायदा झालेला आहे यांत कांहीं शंका नाहीं. परंतु एका अव्यक्त प्रकृतीपासून पुढें नानाविध व्यक्त सृष्टि कशी झाली याबद्दल अर्वाचीन आधिभौतिक शास्त्री कापिलापेक्षां फारसें जास्त कांहींच सांगूं शकत नाहीत, हें लक्षांत येण्यासाठीं कापिल सिद्धान्ताबरोबरच पुढें ठिकठिकाणीं आम्हीं हेकेलच्या सिद्धान्तांचा तुलनेसाठीं थोडक्यांत निर्देश केला आहे. हेकेलनें हे सिद्धान्त नवीन काढिले नसून डार्विन, स्पेन्सर, वगैरे तत्पूर्वीच्या आधिभौतिक पंडितांच्या ग्रंथांचे आधारेंच आपण आपले सिद्धान्त प्रतिपादन करितों असें त्यानें आपल्या ग्रंथांत स्वच्छ लेहिलें आहे. तथापि या सिद्धान्तांची जुळणी करून ते हेकेलनेंच प्रथम थोडक्यांत 'विश्वाचें कोडें'* या आपल्या ग्रंथांत सुबोध रीतीनें वर्णिले असल्यानें सोयीसाठीं हेकेलयासच सर्व आधिभौतिक तत्त्वज्ञांचा म्होरक्या कल्पून त्याच्या मतांचा आम्हीं प्राधान्यें करून या व पुढल्या प्रकरणांत उल्लेख केला आहे. हा उल्लेख अगदीं त्रोटक आहे हे सांगावयास नको. परंतु यापेक्षां या सिद्धान्ताचा जास्त विचार करणें येथें शक्य नाहीं. ज्यांना याबद्दल सविस्तर माहिती पाहिजे असेल त्यांनीं स्पेन्सर, डार्विन, हेकेल वगैरे पंडितांच्या मूळ ग्रंथांचेंच अवलोकन केलें पाहिजे

कापिलसांख्यशास्त्राचा विचार करण्यापूर्वी 'सांख्य' या शब्दाचे दोन भिन्न अर्थ होतात हें येथें सांगितलें पाहिजे. पहिला अर्थ कपिलाचार्यांनीं प्रतिपादिलेलें सांख्यशास्त्र हा असून, तोच या प्रकरणांत व भगवद्गीतेंतहि एकदां (गी १८. १३) आलेला आहे. परंतु या विशिष्ट अर्थाखेरीज सर्व प्रकारच्या तत्त्वज्ञानासहि सामान्यतः 'सांख्य' हेंच नांव देण्याची वहिवाट असून, त्यांत वेदान्तशास्त्राचाहि समावेश होतो. सांख्यनिष्ठा किंवा सांख्ययोग या शब्दांत सांख्य शब्दाचा हाच सामान्य अर्थ विवक्षित आहे; व पुढें या निष्ठेंतील ज्ञानी पुरुषांसहि (गी. २. ३९; ३. ३; ५. ४, ५; आणि १३. २४) 'सांख्य' असें भगवद्गीतेंत जेथें म्हटलें आहे, त्या स्थळीं सांख्य म्हणजे केवळ कापिलसांख्यमार्गी असा अर्थ नसून आत्मानात्मविचारानें सर्व

* *The Riddle of the Universe*, by Ernst Haeckel. या ग्रंथाच्या R. P. A. Cheap reprint आवृत्तीचा आम्हीं सर्वत्र उपयोग केलेला आहे.

कर्मांचा संन्यास करून ब्रह्मज्ञानांनंतच गढून रहाणाऱ्या वेदान्त्याचाहि त्यांत समावेश केलेला आहे. 'सांख्य' हा शब्द 'सं-ख्या' या धातूपासून निघाला असल्यामुळें त्यांचा पहिला अर्थ 'मोजणारा' असा होतो; आणि कापिल शास्त्रांतील मूलतत्त्वें मोजकीं 'पंचवीस'च असल्यामुळें त्यास 'मोजणारें' या अर्थी 'सांख्य' हें विशिष्ट नांव प्रथम मिळालें, व नंतर 'सांख्य' म्हणजे सामान्यतः सर्व प्रकारचें तत्त्वज्ञान हा व्यापक अर्थ बनला, असें शब्दशास्त्रज्ञांचें मत आहे. म्हणून कापिल भिक्षूंस 'सांख्य' म्हणण्याची वहिवाट पहिल्यानें पडल्यानंतर मग वेदान्ती संन्याशांसहि तेंच नांव देऊं लागले असतील असें वाटतें. कसेंहि असो; 'सांख्य' शब्दाच्या या अर्थभेदामुळें घोंटाळा होऊं नये म्हणून या प्रकरणास 'कापिलसांख्यशास्त्र' हें लांबट नांव आम्हीं मुद्दाम दिलें आहे. कणादन्यायशास्त्राप्रमाणें या कापिलसांख्यशास्त्राचींहि सूत्रें आहेत. पण गौडपाद किंवा शारीरभाष्यकार श्रीशंकराचार्य यांनी ही सूत्रें ज्या अर्थी आपल्या ग्रंथांतून आधार म्हणून घेतलीं नाहींत, त्या अर्थी ती सूत्रें प्राचीन नसावीं, असें पुष्कळ विद्वानांचें मत आहे. ईश्वरकृष्णाची सांख्यकारिका हा ग्रंथ त्याहून प्राचीन समजतात. त्यावर शंकराचार्यांचे परमगुरु गौडपाद यांचें भाष्य असून, खुद्द शांकर भाष्यांतहि याच कारिकांचे उतारे घेतलेले आहेत. व इ.स. ५७० च्या पूर्वी चिनी भाषेंत झालेलें सदर ग्रंथाचे भाषांतर सध्यां उपलब्ध आहे.* 'षष्टितंत्र, नांवाच्या साठ प्रकरणांच्या एका तत्पूर्वीच्या विस्तृत ग्रंथाचें तात्पर्य (कांहीं प्रकरणें सोडून देऊन) सत्तर आर्यांत या ग्रंथांत सांगितलें आहे, असें ईश्वरकृष्णानें या कारिकांचे अखेरीस म्हटलें आहे. षष्टितंत्र ग्रंथ आतां उपलब्ध नाही. म्हणून या कारिकांच्या आधारेंच कापिलसांख्यशास्त्राच्या मूळ सिद्धान्तांचें आम्हीं येथें विवेचन केलें आहे. महाभारतांत सांख्यमताचें अनेक अध्यायांत निरूपण आलेलें आहे. पण त्यांत नेहमीं वेदान्ती मताची मिसळ असल्यामुळें शुद्ध कापिलसांख्यमत

---

* ईश्वरकृष्णासंबंधीं आतां बौद्ध ग्रंथांवरून बरीच माहिती उपलब्ध झालेली आहे. बौद्ध पंडित वसुबंधूचा गुरु हा ईश्वरकृष्णाचा समकालीन प्रतिपक्षी होता; व या वसुबंधूचें परमार्थानें (इ. स. ४९९-५६९) चिनीभाषेंत लिहिलेलें चरित्र आतां प्रसिद्ध झालें आहे. त्यावरून ईश्वरकृष्णाचा काल सुमारें इ. स. ४५० असावा, असें डाक्टर टककसू यानें ठरविलें आहे. *Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, 1905 pp. 33-53. पण डाक्टर व्हिन्सेंट स्मिथ यांच्या मतें खुद्द वसुबंधूचा कालच इसवी सनाच्या चवथ्या शतकांत (सुमारें २८०-३६०) नेला पाहिजे. कारण, त्याच्या ग्रंथांचें भाषांतर इ.स. ४०४ मध्यें चिनी भाषेंत झालेलें आहे. वसुबंधूचा काल याप्रमाणें मागें हटविला म्हणजे ईश्वरकृष्णाचा कालहि त्या मानानें सुमारें दोनशें वर्षें मागें म्हणजे इ.स. २४० च्या सुमारास न्यावा लागतो. Vincent Smith's *Early History of India*, 3rd Ed. p. 328.

कोणतें हें ठरविण्यास दुसरे ग्रंथ पहाणें अवश्य पडतें; आणि त्या कामीं सांख्यकारिकेपेक्षां अधिक जुना दुसरा ग्रंथ सध्यां उपलब्ध नाही. "सिद्धानां कपिलो मुनिः" (गी. १०.२६.)—सिद्धांपैकीं कपिलमुनि मी आहें,—असें जें भगवंतांनीं गीतेंत म्हटलें आहे, त्यावरून कपिलाची योग्यता उघड होत्ये. तथापि कापिलऋषि कोठें व केव्हां झाले याचा पत्ता नाहीं. सनत्कुमार, सनक, सनंदन, सनत्सुजात, सन, सनातन आणि कपिल हे ब्रह्मदेवाचे सात मानसपुत्र असून त्यांना उपजतच ज्ञान झालेलें होतें असें शांतिपर्वात (३४०.६७) एके ठिकाणीं वर्णन आहे; आणि दुसरे ठिकाणीं (शां. २१८.) कपिलाचा शिष्य आसुरि व आसुरीचा शिष्य पंचशिख यानें जनकाला केलेला सांख्यशास्त्राचा उपदेश दिलेला आहे. तसेंच शांतिपर्वात (३०१.१०८,१०९) भीष्म असेंहि सांगतात कीं, सांख्यांनीं सृष्टीच्या रचनेसंबंधानें वगैरे जें ज्ञान एकदां प्रवृत्त केलें तेंच "पुराणांत, इतिहासांत, अर्थशास्त्रांत वगैरे सर्व ठिकाणीं" आढळून येतें किंबहुना "ज्ञानं च लोके यदिहास्ति किंचित् सांख्यागतं तच्च महन्महात्मन्"—या जगांतील सर्व ज्ञान सांख्यांपासून निघालेलें आहे—असें म्हटलें तरी चालेल (मभा. शां ३०१.१०९], पाश्चिमात्य ग्रंथकार उत्क्रांतिवादाचा हल्लीं सर्वत्र कसा उपयोग करीत आहेत हें लक्षांत आणिलें म्हणजे उत्क्रांतिशास्त्राच्याच तोडीच्या आमच्याकडील प्राचीन सांख्यशास्त्राचा थोडाफार अंशानें सर्वांनीच स्वीकार केलेला असल्यास त्यांत कांहीं नवल नाहीं. गुरुत्वाकर्षण किंवा सृष्टिरचनेंतील उत्क्रांतितत्त्व,* अथवा ब्रह्मात्मैक्य, यांसारख्या उदात्त कल्पना शेंकडों वर्षांनीं एखाद्या महात्म्यास सुचत असतात. म्हणून ज्या कालीं जो सामान्य सिद्धान्त किंवा व्यापक तत्त्व प्रचलित असतें तेवढ्यावरच भिस्त ठेवून आपलें प्रतिपादन करण्याची वहिवाट सामान्यतः सर्व देशांतील ग्रंथांतून आढळून येत्ये.

असो; कापिलसांख्यशास्त्राचा अभ्यास अलीकडे प्रायः लुप्त झाला असल्यामुळें ही प्रस्तावना करणें जरूर पडलें. आतां कापिलसांख्यशास्त्रांतील मुख्य सिद्धान्त काय आहेत तें पाहूं. सांख्यशास्त्राचा पहिला सिद्धान्त असा आहे कीं, या जगांत नवें असें कांहींच उत्पन्न होत नाहीं; कारण, शून्य म्हणजे जें पूर्वी नव्हतेंच त्यापासून शून्याखेरीज दुसरें कांहींच निष्पन्न होणें शक्य नाहीं. म्हणून उत्पन्न झालेल्या वस्तूंत म्हणजे कार्यांत जे गुण दृष्टीस पडतात, ते ज्यापासून सदर वस्तु उत्पन्न झाली त्यांत म्हणजे कारणांत सूक्ष्म रूपानें तरी असलेच पाहिजेत, असें नेहमीं समजलें

---

* उत्क्रांतितत्त्व हा शब्द Evolution Theory या अर्थी हल्लीं रूढ झाला असल्यामुळें आम्हीं येथें योजिला आहे. पण उत्क्रांति या शब्दाचा अर्थ संस्कृतांत 'मरण' असा होतो. म्हणून उत्क्रांतितत्त्व या शब्दापेक्षां गुणविकास, गुणोत्कर्ष किंवा गुणपरिणाम हे सांख्यांचे शब्द योजणें आमच्या मतें अधिक प्रशस्त होय.

पाहिजे (सां. का. ९). बौद्ध आणि काणाद यांच्या मतें एका पदार्थाचा नाश हो-ऊन त्यापासून दुसरा नवा पदार्थ तयार होतो; उदाहरणार्थ, बीजाचा नाश होऊन त्यापासून अंकुर व अंकुराचा नाश होऊन त्यापासून झाड इ०. पण सांख्यशास्त्री आणि वेदान्ती यांस हें मत कबूल नाहीं. ते असें प्रतिपादन करितात कीं, वृक्षाच्या बीजांत जी द्रव्यें होतीं तीं नाहींशीं न होतां त्यांनींच जमिनींतून व हवेंतून दुसरीं द्रव्यें आकर्षून घेतल्यामुळें बीजास अंकुर हें नवें रूप किंवा अवस्था प्राप्त होत्ये (वे. सू. शांभा. २.१.१८ पहा). तसेंच लांकूड जळलें तर त्याचीच राख किंवा धूर इत्यादि रूपांतरें होतात; लांकडांतील द्रव्यें अजीबात नाहींशीं होऊन धूर हा नवा पदार्थ होत नाहीं. "कथमसतः सज्जायेत"—जें नाहींच त्याचेपासून जें आहे तें कसें निघेल—असें छांदोग्योपनिषदांतहि म्हटलें आहे (छां. ६.२.२.). जगाच्या मूळ कारणाला 'असत' हा शब्द उपनिषदांतून कधीं कधीं लावितात (छां. ३.१९.१; तै. २.७.१); पण त्याचा अर्थ 'अभाव=नाहीं' असा न करितां नामरूपात्मक व्यक्त स्वरूपाचा किंवा अवस्थेचा अभाव एवढाच विवक्षित असतो, असें वेदान्तसूत्रांत ठरविलें आहे (वे. सू. २.१. १६.१७). दुधाचेंच दहीं होतें, पाण्याचें होत नाहीं; तिळापासून तेल निघतें, वाळूपासून निघत नाहीं; इत्यादि प्रत्यक्ष अनुभवावरूनहि हाच सिद्धान्त काढावा लागतो. करणांत नसलेले गुण कार्यांत स्वतंत्रपणें उत्पन्न होतात असें मानिलें तर मग पाण्यापासून दहीं कां होऊं नये, याचें कारण सांगतां येत नाहीं. सारांश, जें मूळांत नाहींच त्यापासून जें सध्यां अस्तित्वांत आहे त्याची उत्पत्ति होऊं शकत नाहीं. म्हणून कोणतेंहि कार्य घेतलें तरी त्याचे हल्लींचे द्रव्यांश व गुण मूळच्या कारणांतहि कोणत्या तरी रूपानें असले पाहिजेत, असा सांख्यांनीं सिद्धान्त केला आहे. या सिद्धान्तासच '**सत्कार्यवाद**' असें नांव आहे. अर्वाचीन पदार्थशास्त्रज्ञानींहि पदार्थांतील जड द्रव्यें व कर्मशक्ति या नेहमीं कायम असतात, व कोणत्याहि पदार्थाचीं कितीहि रूपांतरें झालीं तरी अखेरीस सृष्टींतील एकंदर द्रव्यांशाची व कर्मशक्तीची बेरीज नेहमीं एकसारखीच असत्ये, असा सिद्धान्त अर्वाचीन पदार्थविज्ञानशास्त्र्यांनींहि ठरविला आहे. उदाहरणार्थ, दिवा जळत असून तेल नाहींसें झालें असें जरी आपणांस दिसलें तरी तेलाचे परमाणु अत्यंत नाश न पावतां काजळ, धूर किंवा इतर सूक्ष्म द्रव्यें यांच्या रूपानें ते अस्तित्वांत असतात; आणि हीं सूक्ष्म द्रव्यें एकत्र करून त्यांचें वजन केलें तर तें, आणि तेल जळतांना त्याशीं मिसळलेले हवेमधले पदार्थ या दोहोंच्या वजनाबरोबर असतें, आणि हाच न्याय कर्मशक्तीसहि लागू पडतो, हें आतां सिद्ध झालें आहे. परंतु आधुनिक पदार्थविज्ञानशास्त्राचा व सांख्यांचा सिद्धान्त हे दोन्ही दिसण्यांत जरी एक दिसले तरी सांख्यांचा सिद्धान्त एका पदार्थापासून दुसरा पदार्थ उत्पन्न होणें एवढ्या एकाच गोष्टीस—म्हणजे विशे-

पेक्षन केवळ कार्यकारणभावासच--अनुलक्षून असून, अर्वाचीन पदार्थविज्ञानशास्त्रांतील सिद्धान्त याहून अधिक व्यापक आहे हें विसरतां कामा नये. कार्यांतला कोणताहि गुण कारणाबाहेरच्या गुणापासून उत्पन्न होऊं शकत नाहीं इतकेंच नव्हे, तर कारणांना कार्याचें स्वरूप प्राप्त झाल्यानें त्या कार्यांतील द्रव्यांश व कर्मशक्ति यांचा यत्किंचितहि नाश न होतां पदार्थाच्या निरनिराळ्या अवस्थांतील द्रव्यांश व कर्मशक्ति याच्या वेरजेचें मापहि सदैव एकच असतें, जास्त किंवा कमीहि होत नाहीं, असें प्रत्यक्ष प्रयोगावरून गणितरीत्या आतां ठरविण्यांत आलें आहे, हा या दोन सिद्धान्तांमधील महत्त्वाचा विशेष होय. अशा दृष्टीनें पाहिलें तर भगवद्गीतेंत "नासतो विद्यते भावः" जें नाहीच तें कधींहि अस्तित्वांत येत नाहीं,--इत्यादि जे सिद्धांत दुसऱ्या अध्यायाचे आरंभीं दिले आहेत (गी. २. १६), ते दिसण्यांत जरी सत्कार्यवादासारखे दिसले तरी नुसत्या कार्यकारणात्मक सत्कार्यवादापेक्षां अर्वाचीन पदार्थविज्ञानशास्त्राच्या सिद्धांताशीं त्यांचें अधिक साम्य आहे असें दिसून येईल. वर दिलेल्या छांदोग्योपनिषदांतील वचनाचा भावार्थहि तसाच आहे. सारांश, सत्कार्यवादाचा सिद्धान्त वेदान्त्यांस कबूल आहे. पण हा सिद्धान्त सगुण सृष्टीच्या पलीकडे लागू होत नाहीं. निर्गुणापासून सगुण झालेलें कसें दिसतें याची उपपत्ति निराळ्या तऱ्हेनें लाविली पाहिजे, असें अद्वैतवेदान्तशास्त्राचें मत आहे. या वेदान्तमताचा विचार पुढें अध्यात्मप्रकरणीं सविस्तर करण्यांत येईल. सध्यां सांख्यांची मजल कोठपर्यंत गेलेली आहे एवढाच विचार कर्तव्य असल्यामुळें, सत्कार्यवादाचा सिद्धान्त गृहीत धरून क्षराक्षरशास्त्रांत सांख्यांनीं त्याचा कसा उपयोग केला आहे, याचा विचार करूं.

सांख्यमताप्रमाणें हा सत्कार्यवाद सिद्ध झाला म्हणजे दृश्य सृष्टीची उत्पत्ति पूर्वी कांहींएक पदार्थ नसतां शून्यापासून झाली हें मत आपोआपच गळून पडतें. कारण, शून्य म्हणजे नाहीं; आणि जें नाहीं त्यापासून जें आहे तें कधींहि उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. अर्थात सृष्टि कोणत्या तरी पदार्थापासूनच उत्पन्न झाली असली पाहिजे, व हल्लीं आपल्याला सृष्टींत जे गुण दिसतात तेच गुण या मूळच्या पदार्थांतहि असले पाहिजेत, हें उघड सिद्ध होतें. आतां सृष्टीकडे पाहिलें तर तींत झाडें, पशु, मनुष्य, दगड, सोनें, रुपें, हिरे, पाणी, वायु, वगैरे अनेक पदार्थ आपल्या इंद्रियांस गोचर होतात; आणि त्यांचीं रूपें आणि गुणहि निरनिराळे आहेत. हा निरनिराळेपणा किंवा नानात्व कायमचें किंवा मूळचें नसून मूळांत सर्व वस्तूंतील द्रव्य एकच आहे असा सांख्यांचा सिद्धान्त आहे. अर्वाचीन रसायनशास्त्रज्ञांनीं निरनिराळ्या द्रव्यांचें पृथक्करण करून पहिल्यानें मूळ ६२ तत्त्वें काढिलीं होतीं; पण हीं ६२ तत्त्वेंहि कायमचीं नसून मूळांत कोणता तरी एकच पदार्थ आहे व त्या पदार्था-

पासूनच सूर्य, चंद्र, तारे, पृथ्वी वगैरे सर्व सृष्टि उत्पन्न झाली आहे असें पाश्चिमात्य पदार्थशास्त्रवेत्त्यांनींहि आतां ठरविलें असल्यामुळें या सिद्धान्ताबद्दल जास्त विवेचन करण्याची जरूर नाहीं. जगांतील सर्व पदार्थांचें जें हें मूलभूत द्रव्य त्यास सांख्यशास्त्रांत '**प्रकृति**' असें म्हणतात. प्रकृति याचा अर्थ 'मूळचें' असा असून या प्रकृतीपासून पुढें होणाऱ्या पदार्थांस 'विकृति' किंवा मूलभूत द्रव्याचे विकार असें नांव देतात.

परंतु सर्व पदार्थांत द्रव्य जरी एकच आहे, तरी या द्रव्यांत गुणहि जर एकच असेल तर सत्कार्यवादाप्रमाणें या एकाच गुणापासून अनेक गुण निघणें शक्य नाहीं; आणि दगड, माती, पाणी, सुवर्ण इत्यादि जगांतील निरनिराळे पदार्थ पहावे तर त्यांत निरनिराळे अनेक गुण आहेत, असें दृष्टीस पडतें. म्हणून पदार्थमात्राच्या गुणांचें प्रथम निरीक्षण करून त्या गुणांचेच सांख्यांनीं सत्त्व, रज व तम असे तीन वर्ग केले आहेत. कारण, कोणताहि पदार्थ घेतला तरी त्याची शुद्ध, निर्मल किंवा पूर्णावस्था आणि तद्विरुद्ध निकृष्टावस्था असे दोन भेद स्वभावतःच होत असून, निकृष्टावस्थेंतून पूर्णावस्थेकडे वाढत जाण्याचीहि त्याची प्रवृत्ति असत्ये, असें नजरेस पडतें. या तीन अवस्थांपैकीं शुद्धावस्थेस सात्त्विक, निकृष्टावस्थेस तामस, आणि प्रवर्तकावस्थेस राजस अशीं विशेषणें देऊन, सत्त्व, रज व तम हे तीन गुण सर्व पदार्थांच्या मूलभूत द्रव्यांत म्हणजे प्रकृतींत प्रारंभापासूनच असतात असें सांख्यांचें म्हणणें आहे. किंबहुना हे तीन गुण म्हणजेच प्रकृति होय, असें म्हटलें तरी चालेल. या तीन गुणांच्यापैकीं प्रत्येकाचा जोर आरंभीं सारखाच असल्यामुळें प्रथमतः प्रकृति साम्यावस्थेंत असत्ये. ही साम्यावस्था जगाच्या आरंभीं होती, व जगाचा लय झाला म्हणजे पुनः होईल. साम्यावस्थेंत कांहीं हालचाल नाहीं; सर्व स्तब्ध असतें. पण पुढें हे तीन गुण कमीजास्त होऊं लागले म्हणजे प्रवृत्त्यात्मक रजोगुणामुळें मूळ प्रकृतीपासून निरनिराळे पदार्थ उत्पन्न होऊन सृष्टीला आरंभ होतो. सत्त्व, रज व तम हे तीन गुण प्रथम साम्यावस्थेंत असतां त्यांत कमीजास्तपणा कसा उत्पन्न होतो, अशी येथें एक शंका येत्ये. पण त्यास सांख्यांचें उत्तर एवढेंच आहे कीं, हा प्रकृतीच्या अंगचा मूळ धर्म आहे (सां. का. ६१). प्रकृति जरी जड आहे तरी आपण होऊनच ती हे सर्व व्यवहार करीत असत्ये. या तीन गुणांपैकीं ज्ञान किंवा जाणीवपणा हें सत्त्वाचें लक्षण आहे, अज्ञान किंवा नेणीवपणा हा तमाचा धर्म आहे, आणि रजोगुण हा प्रवर्तक म्हणजे बऱ्या किंवा वाईट कार्याला प्रवृत्त करणारा आहे. हे तिन्ही गुण कधींहि निरनिराळे असूं शकत नाहींत. सर्व पदार्थांत सत्त्व, रज आणि तम या तिहींचेंहि मिश्रण आहे; आणि हें मिश्रण नेहमीं तिहींच्या अन्योन्य कमीजास्त प्रमाणानें होत असल्यामुळें मूळ द्रव्य एक असलें तरी गुणभेदानें

एक मूळ द्रव्याचेच सोनें, लोखंड, माती, पाणी, आकाश, मनुष्याचें शरीर इत्यादि निरनिराळे विकार होत असतात. ज्याला आपण सात्त्विक गुणाचा पदार्थ म्हणतों, त्यांत रज आणि तम या दोन गुणांपेक्षां सत्त्वाचा जोर किंवा प्रमाण अधिक असल्यामुळें त्यांत नेहमीं असणारे रज आणि तम गुण दबले जाऊन आपल्या दृष्टीस पडत नाहींत इतकेंच. बाकी वस्तुतः पहातां, सत्त्व, रज आणि तम हे तिन्ही गुण इतर पदार्थांप्रमाणेंच सात्त्विक पदार्थांतहि आहेत असें समजलें पाहिजे. निव्वळ सत्त्वगुणी, निव्वळ रजोगुणी किंवा निव्वळ तमोगुणी असा पदार्थच नाहीं. प्रत्येक पदार्थांत तिन्ही गुणांची लटपट चाललेली असत्ये, आणि या झटपटींत जो गुण प्रबल होतो त्याप्रमाणें प्रत्येक पदार्थ सात्त्विक, राजस अगर तामस आहे, असें आपण म्हणतों (सां. का. १२; मभा. अश्व.—अनुगीता—३६ व शां. ३०५ पहा). उदाहरणार्थ, आपल्या शरीरामध्यें रज आणि तम या दोहोंवर सत्त्वाचा पगडा बसला म्हणजे आपल्या देहांत ज्ञान उत्पन्न होऊन खरें काय आहे तें दिसूं लागतें, आणि चित्तवृत्ति शांत होत्ये. या वेळीं शरीरांत रज व तम हे गुण बिलकुल नसतात असें नाहीं; तर ते दबून गेले असल्यामुळें त्यांचा जोर चालत नाहीं (गी. १४.१०). सत्त्वाऐवजीं रजोगुण जर प्रबल झाला तर मनुष्याच्या शरीरांत लोभ जागृत होऊन त्याला हांव उत्पन्न होत्ये व तो अनेक कृत्यें करण्यास प्रवृत्त होतो. तसेंच सत्त्व व रज या दोहोंवर तमाचा पगडा बसला म्हणजे निद्रा, आळस, स्मृतिभ्रंश वगैरे दोष शरीरांत उत्पन्न होतात. तात्पर्य, जगांतील पदार्थांत सोनें, लोखंड, पारा इत्यादि जें नानात्व आहे तें प्रकृतीच्या सत्त्व, रज आणि तम या तीन गुणांच्या अन्योन्य लटपटींचें किंवा कमीजास्त प्रमाणाचें फळ आहे. मूळ प्रकृति एक असतांहि हें नानात्व कसें उत्पन्न होतें, याचा जो विचार त्यास विज्ञान म्हणतात; व यांतच सर्व आधिभौतिक शास्त्रांचा समावेश होतो. उदाहरणार्थ, रसायनशास्त्र, विद्युच्छास्त्र, पदार्थविज्ञानशास्त्र हीं सर्व विविध ज्ञानें म्हणजे विज्ञानेंच होत.

साम्यावस्थेंत असणारी ही मूळ प्रकृति **'अव्यक्त'** म्हणजे इंद्रियांना गोचर न होणारी असून तिच्यांतील सत्त्व रज व तम या तीन गुणांच्या अन्योन्य झटापटीनें उत्पन्न होणारे जे अनेक पदार्थ आपल्याला इंद्रियगोचर होतात, म्हणजे जे आपण पहातों, ऐकतों, चाखितों, वास घेतों अगर स्पर्श करितों त्यांस 'व्यक्त' असें सांख्यशास्त्रांत नांव आहे. **'व्यक्त'** म्हणजे इंद्रियांस स्पष्ट गोचर होणारे पदार्थ; मग ते त्यांच्या आकृतीमुळें व्यक्त होवोत किंवा रूपामुळें, वासामुळें, अगर दुसऱ्या कोणत्याहि गुणांनीं व्यक्त होवोत. व्यक्त पदार्थ अनेक असून त्यांपैकीं झाडें, दगड वगैरे कांहीं **स्थूल** तर मन, बुद्धि, आकाश वगैरे कांहीं इंद्रियांस गोचर होणारे म्हणजे व्यक्त असले तरी **सूक्ष्म** आहेत. सूक्ष्म म्हणजे लहान असा या ठिकाणी

अर्थ नाहीं; कारण, आकाश सूक्ष्म असून सर्व जग व्यापून राहिलें आहे. म्हणून सूक्ष्म म्हणजे स्थूलाचे उलट किंवा वायूपेक्षांहि विरळ असा अर्थ समजावयाचा. सूक्ष्म व स्थूल या शब्दांनीं एखाद्या वस्तूची शरीरघटना कशी आहे तें समजतें आणि; व्यक्त व अव्यक्त या शब्दांनीं सदर वस्तूचें प्रत्यक्ष ज्ञान आपणांस होण्यासारखें आहे कीं नाहीं हें दाखविलें जातें. म्हणून दोन निरानिराळे पदार्थ दोन्ही सूक्ष्म असले तरी त्यांपैकीं एक व्यक्त व दुसरा अव्यक्त असूं शकतो. उदाहरणार्थ, हवा सूक्ष्म असली तरी स्पर्शेंद्रियास तिचें ज्ञान होतें म्हणून ती व्यक्त मानितात, आणि सर्व पदार्थांचें मूळ द्रव्य जी प्रकृति ती हवेपेक्षांहि अत्यंत सूक्ष्म असल्यामुळें कोणत्याहि इंद्रियास न कळणारी अतएव अव्यक्त आहे. प्रकृति कोणत्याहि इंद्रियास जर कळत नाही, तर ती आहे यास पुरावा काय असा येथें प्रश्न निघतो. पण अनेक व्यक्त पदार्थांच्या अवलोकनावरून सत्कार्यवादाप्रमाणें त्यासर्वांचें मूळरूप इंद्रियांना प्रत्यक्ष न भासलें तरी सूक्ष्म रूपानें अस्तित्वांत असलेंच पाहिजे असें अनुमानानें सिद्ध होतें, असें सांख्याचें या प्रश्नास उत्तर आहे (सां का. ८); आणि वेदान्त्यांनीं ब्रह्माचें अस्तित्व सिद्ध करण्यास हाच कोटिक्रम स्वीकारिलेला आहे (कठ, ६. १२, १३ वरील शांकरभाष्य पहा). प्रकृति याप्रमाणें अत्यंत सूक्ष्म व अव्यक्त मानिली म्हणजे नैय्यायिकांचा परमाणुवाद आपोआपच गळून पडतो. कारण, परमाणु जरी अव्यक्त व असंख्य असले तरी एकेक परमाणु ही स्वतंत्र व्यक्ति किंवा अवयव होत असल्यामुळें दोन परमाणूंमध्यें काय पदार्थ आहे हा प्रश्न पुनः शिल्लक रहातोच. यासाठीं सांख्यशास्त्राचा असा सिद्धांत आहे कीं, प्रकृतीमध्यें परमाणुरूप अवयवभेद नसून, ती सदैव एकाला एक लागून किंवा एकसारखी अगर मध्यें यत्किंचितहि खंड न पडतां, अव्यक्त (म्हणजे इंद्रियांना गोचर न होणाऱ्या) व निरवयव रूपानें निरंतर सर्वत्र भरलेली आहे. परब्रह्माचें वर्णन देतांना दासबोधामध्यें (दा. २०.२.३). श्रीसमर्थ रामदासस्वामी असें सांगतात कीं,—

जिकडे पहावें तिकडे अपार। कोणीकडे नाहीं पार॥
एकजिनसी स्वतंत्र। दुसरें नाहीं॥

सांख्यांच्या प्रकृतीला देखील हेंच वर्णन लागूं पडतें. त्रिगुणात्मक प्रकृति ही अव्यक्त, स्वयंभु, एकजिनसी असून चोहोंकडे निरंतर गच्च भरून राहिली आहे. आकाश, वायु हे भेद मागाहून झाले; व ते सूक्ष्म असले तरी व्यक्त असून या सर्वांची मूलभूत जी प्रकृति ती एकजिनसी आणि सर्वव्यापी असून अव्यक्त आहे. तथापि वेदान्त्यांच्या परब्रह्मांत आणि सांख्यांच्या प्रकृतींत जमीनअस्मानाचें अंतर आहे. कारण, परब्रह्म चैतन्यरूपी निर्गुण, तर प्रकृति जडरूपी व सत्त्वरजस्तमोमयी म्हणजे सगुण आहे. परंतु याबद्दल जास्त विचार पुढें करण्यांत येईल. सध्यां

सांख्यांचें मत काय एवढेंच आपणांस पहाणें आहे. सूक्ष्म आणि स्थूल, व्यक्त आणि अव्यक्त, यांचे याप्रमाणें अर्थ केल्यावर सृष्टीच्या मूळारंभीं प्रत्येक पदार्थ सूक्ष्म पण अव्यक्त प्रकृतीच्या रूपाचा असून नंतर तो (सूक्ष्म असो वा स्थूल असो) व्यक्त म्हणजे इंद्रियगोचर होतो, आणि प्रलयकालीं या व्यक्त स्वरूपाचा नाश झाला म्हणजे पुन: अव्यक्त प्रकृतींत मिळून जाऊन अव्यक्त बनतो, असें म्हणावें लागतें: आणि गीतेंतहि याच मताचा अनुवाद केलेला आहे (गीता २.२८ आणि ८.१८ पहा). या अव्यक्त प्रकृतीलाच ' अक्षर,' आणि प्रकृतीपासून उत्पन्न होणाऱ्या सर्व पदार्थांस ' क्षर ' अशा सांख्यांच्या दुसऱ्या संज्ञा आहेत. क्षर म्हणजे अजीबात नाश होणारें असा अर्थ घ्यावयाचा नसून फक्त व्यक्त स्वरूपाचा नाश एवढाच अर्थ या ठिकाणीं विवक्षित आहे. प्रधान, गुणक्षोभिणी, बहुधानक, प्रसवधर्मिणी, अशीं दुसरींहि नांवें प्रकृतीस आहेत. सर्व सृष्टींतील पदार्थांचें मुख्य मूळ अतएव प्रधान, त्रिगुणांची साम्यावस्था स्वतःच मोडत्ये म्हणून गुणक्षोभिणी, गुणत्रयरूपी पदार्थभेदाचीं बीजें तींत आहेत म्हणून बहुधानक, आणि हिच्यापासूनच सर्व पदार्थ प्रसव पावतात किंवा उत्पन्न होतात म्हणून प्रसवधर्मिणी, हीं नांवें प्रकृतीस देत असतात. या प्रकृतीसच वेदान्तशास्त्रांत 'माया' म्हणजे मायिक देखावा असें म्हटलें आहे.

सृष्टींतील सर्व पदार्थांचे 'व्यक्त' आणि 'अव्यक्त' किंवा 'क्षर' व 'अक्षर' असे दोन भेद झाल्यावर क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांत सांगितलेलीं आत्मा, मन, बुद्धि, अहंकार व इंद्रियें हीं सांख्यमताप्रमाणें कोणत्या सदरांत घालावयाचीं हा यापुढला प्रश्न आहे. क्षेत्र व इंद्रियें हीं जडच असल्यामुळें व्यक्तांत त्याचा समावेश होईल; पण मन, अहंकार, बुद्धि व विशेषेंकरून आत्मा यांची व्यवस्था कशी लावावयाची ? युरोपखंडांतील सांप्रतकालीन प्रसिद्ध सृष्टिशास्त्रज्ञ हेकेल हा आपल्या ग्रंथांतून असें प्रतिपादन करितो कीं, मन, बुद्धि, अहंकार आणि आत्मा हे सर्व शारीर धर्म आहेत. मनुष्याचे डोक्यांतील मेंदु बिघडला म्हणजे त्याची स्मरणशक्ति नाहींशी होत्ये, आणि त्याला वेडहि लागतें हें आपण पहातों. तसेंच डोक्यावर टोला पडून मस्तकांतील मेंदूचा एखादा भाग बधिर झाला तरी देखील त्या भागाची मानसिक शक्ति नाहींशी होत्ये असें दृष्टीस पडतें. सारांश, मनोधर्म हे जडाचेच गुण आहेत; जडापासून त्यांस कधींहि वेगळें करितां येत नाहीं. अतएव मस्तकांतील मेंदूबरोबरच मनोधर्म व आत्मा हीं 'व्यक्त' या सदरांतच घातलीं पाहिजेत. याप्रमाणें व्यवस्था केली म्हणजे अव्यक्त व जड प्रकृति हीच काय ती अखेरीस एकटी शिल्लक रहात्ये. कारण, सर्व व्यक्त पदार्थ या मूळच्या अव्यक्तापासूनच निर्माण झालेले आहेत. प्रकृतीखेरीज जगाचा कर्ता अगर उत्पादक दुसरा कोणीहि नाहीं. मूळ प्रकृतीची शक्ति वाढतां वाढतांच तिला चैतन्य किंवा आत्मा हें रूप आलेलें आहे.

या मूळ प्रकृतीचे सत्कार्यवादासारखे कायदे अगर नियम ठरलेले आहेत; आणि त्यांप्रमाणें सर्व जग व त्याबरोबरच मनुष्यहि कैद्यासारखा वागत आहे. आत्मा म्हणून निराळा पदार्थ नाहीं इतकेंच नव्हे, तर तो अविनाशी नाहीं व स्वतंत्रहि नाही; मग मोक्ष कोठून येणार ? माझ्या इच्छेप्रमाणें मी अमुक करीन असें जें प्रत्येकास वाटतें तो निव्वळ भ्रम आहे. प्रकृति जिकडे खेंचील तिकडे त्याला गेलें पाहिजे. सारांश, कै शंकर मोरो रानडे यांनीं कलहपुरी नाटकाच्या आरंभींच्या ध्रुपदांत म्हटल्याप्रमाणें—

विश्व सर्व हें तुरुंग मोठा प्राणिमात्र हे कैदी ॥
पदार्थधर्मांच्या शृंखला त्यांनें कोणि न भेदी ॥

असा सर्व सजीव व निर्जीव सृष्टीचा व्यवहार चालू आहे, असें हेकेलचें मत आहे. आणि सर्व सृष्टीचें मूळ याप्रमाणें एकट्या जड व अव्यक्त प्रकृतींतच असल्यामुळें हेकेलनें आपल्या मतास नुसतें 'अद्वैत' असें नांव दिलें आहे ! पण हें अद्वैत जडमूलक म्हणजे एका जड प्रकृतीतच सर्व गोष्टींचा समावेश करणारें असल्यामुळें आम्ही त्यास जडाद्वैत किंवा आधिभौतिकशास्त्राद्वैत असें म्हणतों.

पण सांख्यशास्त्रकारांस हें जडाद्वैत कबूल नाहीं. मन, बुद्धि अहंकार हे पंचभूतात्मक जड प्रकृतीचेच धर्म आहेत ही गोष्ट त्यांना मान्य आहे, व त्याप्रमाणें अव्यक्त प्रकृतीपासूनच पुढें क्रमाक्रमानें बुद्धि, अहंकार, वगैरे गुण उत्पन्न होतात असें सांख्यशास्त्रांत पुढें सांगितलें आहे. पण जड प्रकृतीपासून चैतन्य उत्पन्न होणें शक्य नाहीं इतकेंच नव्हे, तर कोणीहि आला तरी तो आपल्याच खांद्यावर ज्याप्रमाणें बसूं शकत नाहीं त्याप्रमाणें प्रकृतीला जाणणारा किंवा पहाणारा प्रकृतीहून भिन्न असल्याखेरीज 'मी अमुक जाणतों' ही भाषाच प्रचारांत येऊं शकत नाहीं; आणि सृष्टिव्यवहार पाहिला तर मी जें जाणतों किंवा पहातों तें माझ्याहून भिन्न आहे असा सर्वांचाच अनुभव आहे. म्हणून ज्ञाता व ज्ञेय, पहाणारा व पहाण्याची वस्तु, किंवा प्रकृतीचा पहाणारा व जड प्रकृति हे दोन पदार्थ मूळांतच भिन्नभिन्न आहेत असा सिद्धान्त करणें भाग पडतें, असें सांख्यांनीं ठरविलें आहे (सां. का. १७). गेल्या प्रकरणांत ज्याला क्षेत्रज्ञ किंवा आत्मा म्हटलें तोच हा पहाणारा, ज्ञाता अगर उपभोग घेणारा असून यासच सांख्यशास्त्रांत 'पुरुष' किंवा 'ज्ञ' (ज्ञाता) असें म्हणतात. हा ज्ञाता प्रकृतीहून भिन्न असल्यामुळें निसर्गतःच तो सत्त्व, रज व तम या प्रकृतीच्या तीन गुणांच्या पलीकडला म्हणजे निर्गुण, विकार न पावणारा आणि जाणणें व पहाणें यांखेरीज दुसरें कांहीं न करणारा

---

*हेकेलचा मूळ शब्द Monism असा असून त्यावर त्याचा एक स्वतंत्र ग्रंथहि आहे.

असून, जगांत जी कांहीं घडामोड चालत्ये ती सर्व एकट्या प्रकृतीचीच आहे, असें निष्पन्न होतें. सारांश, **प्रकृति** अचेतन तर **पुरुष** सचेतन, प्रकृति सर्व खटाटोप करणारी तर पुरुष उदासीन व अकर्ता, प्रकृति त्रिगुणात्मक तर पुरुष निर्गुण, प्रकृति आंधळी तर पुरुष साक्षी, अशीं हीं दोन भिन्नभिन्न तत्त्वें या सृष्टींत अनादिसिद्ध, स्वतंत्र व स्वयंभू आहेत असा सांख्यशास्त्राचा सिद्धान्त आहे; व त्यास अनुलक्षूनच भगवद्गीतेंत " प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि"—प्रकृति व पुरुष हे दोन्ही अनादि आहेत (गी. १३.१९)—असें प्रथम सांगून पुढें " कार्यकरणकर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यते " म्हणजे देह व इंद्रियें यांचे व्यापार प्रकृति करित्ये, आणि " पुरुषः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते " म्हणजे पुरुष हा सुखदुःखांचा उपभोग घडण्यास कारण असतो असें त्यांचें वर्णन केलें आहे. परंतु प्रकृति व पुरुष हीं दोन्ही अनादि आहेत हें मत जरी गीतेस मान्य असलें, तरी सांख्य मानितात त्याप्रमाणें गीता हीं दोन्ही तत्त्वें स्वतंत्र किंवा स्वयंभू मानीत नाहीं हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. कारण, गीतेंतच प्रकृतीस भगवंतांनीं आपली माया म्हटलें आहे (गी. ७.१४; १४.३), आणि पुरुषाबद्दलहि—"ममैवांशो जीवलोके" (गी. १५.७)—तो माझाच अंश आहे, असें सांगितलें आहे. अर्थात् गीता सांख्यशास्त्राचे पुढें गेलेली आहे परंतु तूर्त तिकडे लक्ष न देतां शुद्ध सांख्यशास्त्र पुढें काय सांगतें हें पाहूं.

सांख्यशास्त्राप्रमाणें सृष्टींतील सर्व पदार्थांचे अव्यक्त (मूळ प्रकृति), व्यक्त (तिचे विकार), आणि पुरुष (ज्ञ) असे तीन वर्ग होतात. पण यांपैकीं व्यक्त पदार्थांचें स्वरूप प्रलयकालीं नाश पावत असल्यामुळें मूळांत अव्यक्त प्रकृति आणि पुरुष हीं दोनच तत्त्वें शिल्लक रहातात; आणि हीं दोन्हीं मूलतत्त्वे अनादि आणि स्वयंभू होत, असा सांख्यांचा सिद्धान्त असल्यामुळें त्यांस द्वैती (दोन मूलतत्त्वें मानणारे) असें म्हणतात. प्रकृति व पुरुष यांच्या पलीकडे ईश्वर, काल, स्वभाव किंवा दुसरें कोणतेंच मूलतत्त्व ते मानीत नाहींत. *कारण, सगुण ईश्वर, काल किंवा स्वभाव हे सर्व व्यक्त असल्यामुळें अव्यक्त प्रकृतीपासून उत्पन्न होणाऱ्या व्यक्त पदार्थांतच

---

*ईश्वरकृष्ण हा पक्का निरीश्वरवादी होता. याच्या सांख्यकारिकेत मूळ विषयावर ७० आर्या होत्या असें त्यानें शेवटच्या उपसंहारात्मक तीन आर्यांत म्हटलें आहे. पण कोलब्रुक आणि विल्सन यांच्या भाषांतरासह मुंबईस रा. रा. तुकारामतात्या यांनीं जी प्रत छापिली आहे तींत मूळ विषयावर फक्त ६९ च आर्या आहेत. तेव्हां ७० वी आर्या कोणती अशी विल्सन साहेबांस अर्थातच शंका आली. पण ती आर्या त्यांना उपलब्ध न झाल्यामुळें त्यांची शंका तशीच राहून गेली आहे. आमच्या मतें ही आर्या हलींच्या ६१ व्या आर्येपुढें असावी. कारण, ६१ व्या आर्येवर गौडपादांचें जें भाष्य आहे तें एका आर्येचें नाहीं, दोन आर्यांचें आहे. आणि या भाष्यांतील प्रतीक पदें घेऊन आर्या बनविली तर ती—

त्यांचा समावेश होतो; आणि ईश्वर निर्गुण मानिला तर सत्कार्यवादाप्रमाणें निर्गुण मूलतत्त्वापासून त्रिगुणात्मक प्रकृति कधींच उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. म्हणून प्रकृति आणि पुरुष या दोहोंहून निराळें या सृष्टीचें तिसरें मूळ नाहीं असें त्यांनीं कायम ठरविलें आहे; व दोनच मूलतत्त्वें अशा रीतीनें निश्चित केल्यावर त्या दोहोंपासून सृष्टि कशी उत्पन्न झाली याचीहि त्यांनीं आपल्या मताप्रमाणें व्यवस्था लाविली आहे. त्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, निर्गुण पुरुष स्वतः जरी कांहीं करूं शकत नाहीं, तरी प्रकृतीचा व त्याचा संयोग झाला म्हणजे गाय ज्याप्रमाणें वासराकरितां दूध देत्ये किंवा लोहचुंबकाच्या सान्निध्यानें लोखंडांत आकर्षणशक्ति येत्ये, तद्वत् मूळ अव्यक्त प्रकृति आपल्या गुणांचा (सूक्ष्म व स्थूल) व्यक्त पसारा पुरुषापुढें मांडूं लागत्ये (सां. का ५७). पुरुष सचेतन व ज्ञाता असला तरी केवल म्हणजे निर्गुण असल्यामुळें त्याच्याजवळ स्वतः कर्में करण्याचीं साधनें नाहींत; आणि प्रकृति कर्में करणारी असली तरी जड किंवा अचेतन असल्यामुळें कोणती गोष्ट करावी हें तिला कळत नाहीं. म्हणून लंगडा व आंधळा यांची जोडी जमल्यावर आंधळयाच्या खांद्यावर लंगडा बसून दोघेहि ज्याप्रमाणें वाट चालूं लागतात, त्याप्रमाणें जड प्रकृति व सचेतन पुरुष यांचा संयोग झाला म्हणजे सृष्टींतील कर्में सुरू होत असतात (सां. का. २१); आणि नाटकांत ज्याप्रमाणें प्रेक्षकाच्या मनोरंजनार्थ एखादी नटी आतां एक तर घटकाभऱ्यानें दुसरें याप्रमाणें सोंगें घेऊन नाचत्ये त्याप्रमाणें पुरुषाच्या फायद्यासाठीं (पुरुषार्थाकरितां), पुरुष कांहींएक मोबदला देत नसतांहि, प्रकृति सत्त्वरजतमांच्या कर्माजाग्तपणानें अनेक सोंगें घेऊन त्यापुढें एकसारखी नाचत असत्ये (सां.का. ५९). प्रकृतीच्या या नाचास भुलून मोहानें किंवा वृथाभिमा-

---

कारणमीश्वरमेके ब्रुवते कालं परे स्वभावं वा ।
प्रजाः कथं निर्गुणतो व्यक्तः कालः स्वभावश्च ॥

अशी बनत्ये, व ती मागल्या पुढल्या संदर्भालाहि अनुसरून आहे. ही आर्या निरीश्वरमताची प्रतिपादक असल्यामुळे कोणीं तरी ती मागाहून काढून टाकिली आहे असें वाटतें. पण मूळ आर्यांत जावईशोध करणारा हा गृहस्थ त्या आर्येवरील भाष्यहि काढून टाकण्यास विसरल्यामुळें ती आर्या आपणांस आतां शोधून काढतां येत्ये, म्हणून या जावईशोधकाचे आपण आभार मानिले पाहिजेत. प्राचीन काळीं कांहीं लोक स्वभाव व काल आणि वेदान्ती त्यापलीकडे जाऊन ईश्वर हे जगताचें मूलकारण मानीत असत, असें श्वेताश्वतरोपनिषदाच्या सहाव्या अध्यायाच्या पहिल्या मंत्रावरून दिसून येते. हा मंत्र असा--

स्वभावमेके कवयो वदन्ति कालं तथान्ये परिमुह्यमानाः ।
देवस्यैवा महिमा तु लोके येनेदं भ्राम्यते ब्रह्मचक्रम् ॥

पण हीं तिन्ही मूलकारणे सांख्यांस कबूल नाहींत असें दाखविण्याकरितांच ईश्वरकृष्णानें वर सांगितलेली आर्या ६१ व्या आर्येच्या पुढें घातलेली आहे.

नानें (गी. ३.२७) प्रकृतीचें हें कर्तृत्व पुरुष आपल्या अंगावर फुकट ओढून घेऊन सुखदुःखांच्या पाशांत आपणास जोंपर्यंत गुंतवून घेत असतो, तोंपर्यंत त्याला कधीं-हि मोक्ष मिळावयाचा नाहीं. पण ज्या दिवशीं त्रिगुणात्मक प्रकृति निराळी आणि मी निराळा असें ज्ञान पुरुषास होतें त्या दिवशीं तो मुक्तच आहे (गी. १३.२९, ३०; १४.२०). कारण, वस्तुतः पहातां, पुरुष मूळांत कर्ताहि नाहीं व बांधलेलाहि नाहीं. तो स्वतंत्र असून निसर्गतःच केवल म्हणजे अकर्ता आहे. जें कांहीं होत असतें तें प्रकृतिच करीत असत्ये. किंबहुना मन आणि बुद्धि हे सुद्धां प्रकृतीचेच विकार असल्यामुळें बुद्धीला जें ज्ञान होतें तेंहि प्रकृतीच्या कृत्याचेंच फल आहे. हें ज्ञान तीन प्रकारचें असतें, सात्त्विक, राजस व तामस (गी. १८.२०–२२). त्यांपैकी बुद्धीला सात्त्विक ज्ञान झालें म्हणजे मी निराळा व प्रकृति निराळी हें पुरुषाला कळूं लागतें. सत्त्व, रज व तम हे गुण प्रकृतीचे आहेत, पुरुषाचे नाहीत. पुरुष निर्गुण असून त्रिगुणात्मक प्रकृति हा त्याचा आरसा आहे (मभा.शां २०४.८). हा आरसा जेव्हां साफ होतो, म्हणजे प्रकृतीचा विकार जी बुद्धि ती जेव्हां सात्त्विक बनत्ये, तेव्हां मी निराळा व प्रकृति निराळी असें आपलें खरें स्वरूप या स्वच्छ आरशांत पुरुषाच्या नजरेस येतें; व प्रकृति लाजल्यासारखी होऊन पुनः त्या पुरुषापुढें नाचण्याचें बंद करित्ये. ही अवस्था प्राप्त झाली म्हणजे पुरुष सर्व पाशांतून सुटून त्याला त्याचें स्वाभाविक कैवल्यपद प्राप्त होतें, कैवल्य म्हणजे केवळपणा, एकटेपणा किंवा प्रकृतीशीं संयोग नसणें असा अर्थ असून, पुरुषाच्या या नैसर्गिक स्थितीसच सांख्यशास्त्रांत मोक्ष (सुटका) असें म्हणतात. पण अशा स्थितींत पुरुष प्रकृतीला सोडितो, किंवा प्रकृति पुरुषाला सोडित्ये असा एक नाजुक प्रश्न सांख्यांनीं उपस्थित केला आहे. नवऱ्याला नवरी उंच का नवरीला नवरा ठेंगणा अशा मासल्याचाच हा प्रश्न असून तो निरर्थक आहे, असें कित्येकांस वाटण्याचा संभव आहे. कारण, दोन वस्तूंचा वियोग झाला म्हणजे कोणीं कोणाला सोडिलें हें पहाण्यांत कांहीं हंशील नसून दोन्ही एकमेकांना सोडितात, असें आपल्या नजरेस येतें. पण जरा सूक्ष्म विचार केला तर सांख्यांचा हा प्रश्न त्यांच्या दृष्टीनें गैरवाजवी नव्हे, असें लक्षांत येईल. सांख्यशास्त्राप्रमाणें पुरुष हा निर्गुण, अकर्ता व उदासीन असल्यामुळें 'सोडणें' किंवा 'धरणें' या क्रियांचें कर्तृत्व तत्त्वदृष्ट्या पुरुषाकडे येऊं शकत नाहीं (गी. १३.३१, ३२). म्हणून कर्तृत्व हा ज्या प्रकृतीचा धर्म आहे तीच प्रकृति पुरुषाला सोडून जात्ये, म्हणजे प्रकृतिच पुरुषापासून आपला मोक्ष करून घेत्ये, असें सांख्यांनीं ठरविलें आहे (सां. का. ६२ व गी. १३. ३४). सारांश, मोक्ष म्हणून पुरुषाला बाहेरून प्राप्त होणारी निराळी अवस्था नाहीं, किंवा पुरुषाच्या मूळच्या स्वाभाविक स्थितीहून भिन्न अशी दुसरी स्थितिहि नाहीं, गवताच्या वरच्या

त्वचेहून आंतली गाभ्याची कांडी जशी निराळी, किंवा पाण्यांत असणारा मासा जसा पाण्याहून भिन्न, त्याप्रमाणें प्रकृति व पुरुष यांचा संबंध आहे. प्रकृतीच्या गुणांनीं मोह पावून सामान्य पुरुष हा भिन्नपणा ओळखीत नाहींत, व संसाराच्या चक्रांत गुंतून रहातात. परंतु हा भिन्नपणा ज्यानें जाणिला तो मुक्तच आहे. त्यालाच 'जाणता' (किंवा 'बुद्ध') आणि 'कृतकृत्य' म्हणतात, असें महाभारतांत म्हटलें असून (मभा. शां. १९४.५८; २४८.११; व ३०६–३०८ पहा), "एतद् बुद्ध्वा बुद्धिमान् स्यात्" (गी. १५.२०) या गीतावचनांत 'बुद्धिमान्' शब्दाचाहि तोच अर्थ आहे. अध्यात्मशास्त्रदृष्ट्या मोक्षाचें खरें स्वरूपहि याच प्रकारचें आहे (वे सू. शांभा. १.१.४ पहा). पण पुरुष निसर्गतः केवल आहे असें कारण न देतां आत्मा मूळांत परब्रह्मस्वरूपी असल्यामुळें त्यानें आपलें मूळचें रूप म्हणजे परब्रह्म ओळखणें हाच मोक्ष असें अद्वैत वेदान्ताचें सांख्यांपेक्षां विशिष्ट म्हणणें आहे. सांख्य व वेदान्त यांमधला हा भेद पुढील प्रकरणांत स्पष्ट करून दाखविण्यांत येईल.

पुरुष (आत्मा) निर्गुण, उदासीन व अकर्ता आहे हें सांख्यांचें मत जरी अद्वैत वेदान्तास पूर्ण मान्य आहे, तरी एकाच प्रकृतीला पहाणारे स्वतंत्र पुरुष मूळांतच असंख्य आहेत ही पुरुषासंबंधाची सांख्यांची दुसरी कल्पना वेदान्त्यांस कबूल नाहीं. (गी. ८.४; १३.२०–२२; मभा. शां. ३५१; आणि वे. सू. शां. भा. २.१.१ पहा). उपाधिभेदामुळें जीव निरनिराळे भासतात, वस्तुतः सर्व ब्रह्मच आहे, असें वेदान्त्यांचें म्हणणें आहे. परंतु सांख्यांचें असें मत आहे कीं, ज्या अर्थी प्रत्येक मनुष्याचें जन्ममरण व संसार हीं निरनिराळीं आहेत, आणि ज्या अर्थी कोणी सुखी तर कोणी दुःखी असा या जगांत भेद आढळून येतो, त्या अर्थी प्रत्येक आत्मा किंवा पुरुष मूळचाच भिन्नभिन्न असून त्यांची संख्याहि अनंत आहे (सां. का. १८). प्रकृति आणि पुरुष हीं सर्व सृष्टीचीं दोन मूलतत्त्वें खरीं; पण त्यांत पुरुष या शब्दानें असंख्य पुरुषांचा समुदाय असा सांख्यांचा अर्थ आहे. हे असंख्य पुरुष आणि त्रिगुणात्मक प्रकृति यांच्या संयोगामुळें सृष्टींतील सर्व व्यवहार चालला आहे. प्रत्येक पुरुषाचा व प्रकृतीचा संयोग झाला म्हणजे प्रकृति आपल्या गुणांचा पसारा त्या त्या पुरुषापुढें मांडूं लागत्ये, व पुरुष त्याचा उपभोग घेत असतो. असें होतां होतां ज्या पुरुषाच्या सभोंवारचे प्रकृतीचे खेळ सात्त्विकरूपी होतात त्याच पुरुषाला (सर्व पुरुषांना नव्हे) खरें ज्ञान होतें, व त्याच्यापुरते प्रकृतीचे खेळ बंद पडून तो आपल्या मूळच्या कैवल्य स्वरूपास पोंचतो. परंतु त्यास मोक्ष मिळाला तरी बाकीच्यांचा संसार चालूच रहातो. पुरुष याप्रमाणें कैवल्यपदास पोंचला म्हणजे तो एकदम प्रकृतीच्या पसाऱ्यांतून सुटला पाहिजे असें कोणास वाटण्याचा संभव आहे. पण सांख्यमताप्रमाणें तसें न होतां देह व इंद्रियें हे प्रकृतीचे विकार त्यास मरेपर्यंत सुटत नाहींत. असें होण्याचें

कारण सांख्य असें सांगतात कीं, "ज्याप्रमाणें कुंभाराचें चाक त्यावरील मडकें तयार होऊन काढून घेतल्यावरहि पूर्वसंस्कारामुळें पुढें कांहीं वेळ फिरत असतें, तद्वत् कैवल्य प्राप्त झालेल्या मनुष्याचेंहि शरीर कांहीं दिवस शिल्लक रहातें" (सां. का. ६७). तथापि त्या शरीरापासून कैवल्य प्राप्त झालेल्या पुरुषास कांहीं अडचण किंवा सुखदुःखाची बाधा होऊं शकत नाहीं. कारण, जड प्रकृतीचा विकार जो देह तोहि जडच असल्यामुळें सुख काय आणि दुःख काय त्याला दोन्हीं सारखीच असतात; आणि पुरुषाला सुखदुःख होईल म्हणावें तर प्रकृतीचे व्यवहार व आपण निराळें असून सर्व कर्तृत्व प्रकृतीचें आहे, आपलें नव्हे, हें तत्त्व त्यानें ओळखलें असल्यामुळें प्रकृतीचे कितीहि खेळ चालले तरी तो उदासीनच असतो. प्रकृतीच्या त्रिगुणांतून सुटून हे ज्ञान ज्या पुरुषाला झालेलें नाही त्याचा जन्ममरणाचा फेरा चुकत नाहीं; मग सत्त्वगुणाच्या उत्कर्षामुळें तो देवयोनींत जन्मो, किंवा रजाच्या उत्कर्षानें मानवयोनींत अगर तमोगुणाच्या प्राबल्यानें पशुकोटींत उत्पन्न होवो(सां. का. ४४,५४). जन्ममरणाच्या चक्राचीं हीं फलें प्रत्येक पुरुषाच्या सभोंवारच्या प्रकृतींत म्हणजे त्याच्या बुद्धींत झालेल्या सत्त्व, रज किंवा तम यांच्या उत्कर्षापकर्षामुळें त्याला प्राप्त होतात. "ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्थाः"—सात्त्विक वृत्तीचे पुरुष स्वर्गास जातात—व तामस पुरुषांस अधोगति प्राप्त होत्ये, असें गीतेंतहि म्हटलें आहे (गी. १४. १८).पण हीं स्वर्गादि फलें अनित्य होत. जन्ममरणापासून ज्याला आपली सुटका करून घ्यावयाची आहे, किंवा सांख्यांचे परिभाषेंत ज्याला प्रकृतीपासून आपला भिन्नपणा अगर कैवल्य कायम राखावयाचें आहे, त्याला त्रिगुणातीत होऊन विरक्त (संन्यस्त) बनल्याखेरीज दुसरा मार्ग नाहीं. कपिलाचार्यास हें वैराग्य व ज्ञान जन्मतःच प्राप्त झालें होतें. पण सर्वास हीच स्थिति जन्मतः प्राप्त होणें शक्य नाहीं. म्हणून तत्त्वविवेकरूप साधनानें प्रकृति व पुरुष यांच्यामधील भेद ओळखून प्रत्येकानें आपली बुद्धि शुद्ध करून घेण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. अशा प्रयत्नानें बुद्धि सात्त्विक झाली म्हणजे तिच्यांतच पुढें ज्ञान, वैराग्य आणि ऐश्वर्य हे गुण उत्पन्न होऊन मनुष्यास अखेर कैवल्य प्राप्त होतें. ऐश्वर्य म्हणजे जें जें इच्छील तें तें प्राप्त करून घेण्याचें योगसामर्थ्य असा या ठिकाणी अर्थ आहे. सांख्यमताप्रमाणें धर्माची गणना सात्त्विक गुणांतच होत्ये; पण नुसत्या धर्मानें फक्त स्वर्गप्राप्ति होत्ये; आणि ज्ञान व वैराग्य (संन्यास) यांनीं मोक्ष किंवा कैवल्य प्राप्त होऊन पुरुषाच्या दुःखाची अत्यंत निवृत्ति होत्ये, असा कपिलाचार्यांनीं त्यांत शेवटीं भेद केला आहे.

देहेंद्रियें व बुद्धि यांत प्रथम सत्त्वगुणाचा उत्कर्ष होऊन वर चढत चढत अखेरीस त्रिगुणात्मक प्रकृति निराळी व मी निराळा हें ज्ञान ज्या पुरुषास झालें त्यास 'त्रिगुणातीत' म्हणजे सत्त्व, रज तम या तिन्ही गुणापलीकडे पोंचलेला असें सांख्य

म्हणतात. या त्रिगुणातीतावस्थेंत सत्त्व, रज व तम यांपैकीं कोणताच गुण शिल्लक रहात नाहीं. म्हणून बारकाईनें विचार केल्यास सात्त्विक, राजस व तामस या तिन्ही स्थितींहून ही स्थिति भिन्न आहे, असें मानावें लागतें, व याच अभिप्रायानें भागवतांत भक्तीचे तामस, राजस व सात्त्विक असे तीन भेद केल्यावर या तिन्ही गुणांपलीकडे पोंचलेला पुरुष निर्हेतुक व अभेद भावानें जी भक्ति करितो तिला निर्गुण भक्ति असें चवथें नांव दिलें आहे (भाग. ३.२९.७–१४). पण सात्त्विक, राजस आणि तामस या तीन वर्गांपेक्षां वर्गीकरणाचीं तत्त्वें फाजील वाढवीत बसणें युक्त नाहीं. म्हणून सत्त्वगुणाच्या अत्यंत उत्कर्षानेंच अखेर त्रिगुणातीतावस्था प्राप्त होत्ये असें मानून सांख्यशास्त्री सात्त्विक वर्गांतच तिची गणना करीत असतात; आणि गीतेंतहि तीच पद्धत स्वीकारलेली आहे. उदाहरणार्थ, सर्व कांहीं एक आहे असें जें अभेदात्मक ज्ञान तें सात्त्विक होय, असें गीतेंत म्हटलें आहे (गी. १८.२०); आणि सत्त्वगुणाचें वर्णन चालू असतांच पुढें त्रिगुणातीतावस्थेचें वर्णन गीतेच्या चवदाव्या अध्यायांत शेवटीं आलें आहे. परंतु भगवद्गीतेस प्रकृति व पुरुष हें द्वैत कबूल नसल्यामुळें गीतेंत प्रकृति, पुरुष, त्रिगुणातीत इत्यादि सांख्यांच्या पारिभाषिक शब्दाचा नेहमींच थोड्या निराळ्या अर्थानें उपयोग केलेला असतो, किंवा सांख्यांच्या द्वैतावर अद्वैत परब्रह्माचें टोपण गीतेंत कायमचें ठेविलेलें असतें, हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. उदाहरणार्थ, सांख्यांचा प्रकृतिपुरुषभेदच गीतेच्या तेराव्या अध्यायांत वर्णिला आहे (गी. १३.१९–३४). पण तेथें प्रकृति व पुरुष हे शब्द क्षेत्र व क्षेत्रज्ञ यांशीं समानार्थक आहेत. तसेंच चवदाव्या अध्यायांतील त्रिगुणातीतावस्थेचें वर्णनहि (गी. १४.२२–२७) त्रिगुणात्मक मायेच्या पसाऱ्यांतून सुटून प्रकृति व पुरुष यांपलीकडला परमात्मा ओळखणाऱ्या सिद्ध पुरुषाचें आहे; प्रकृति व पुरुष हीं दोन पृथक् तत्त्वें मानून पुरुषाचें कैवल्य म्हणजेच त्रिगुणातीतावस्था असें मानणाऱ्या सांख्यांचें नव्हे. हा भेद पुढें अध्यात्मप्रकरणीं आम्हीं व्यक्त करून दाखविला आहे. परंतु गीतेंत अध्यात्मपक्षच प्रतिपाद्य असला, तरी अध्यात्माचीं तत्त्वें सांगतांना भगवंतांनीं सांख्य परिभाषेचा व युक्तिवादाचा जागोजाग उपयोग केला असल्यामुळें गीता वाचतांना शुद्ध सांख्यांचींच मतें गीतेस ग्राह्य आहेत असा गैरसमज होण्याचा संभव असतो. म्हणून सांख्यशास्त्र व गीतेंतील तत्सदृश सिद्धान्त यांतील हा भेद पुनः येथें सांगितला आहे. प्रकृति आणि पुरुष यांच्या पलीकडे जगाचें परब्रह्मरूपी एकच मूलभूत तत्त्व असून त्यापासून प्रकृतिपुरुषसुद्धां सर्व सृष्टि झालेली आहे, या उपनिषदांतील अद्वैत सिद्धान्तास न सोडतां बाकीचे सांख्यांचे सिद्धान्त आपणांस अग्राह्य नाहींत, असें वेदान्तसूत्रभाष्यांत श्रीशंकराचार्यांनीं म्हटलें आहे (वे.सू शांभा.२.१.३); व तोच न्याय गीतेंतील उपपादनासहि लागू पडतो.

प्रकरण ८ वें.

विश्वाची उभारणी व संहारणी.

गुणा गुणेषु जायन्ते तत्रैव निविशन्ति च ।*

महाभारत, शांति. ३०५. २३.

कापिलसांख्याप्रमाणें प्रकृति आणि पुरुष अशीं जीं जगाचीं दोन स्वतंत्र मूलतत्त्वें त्यांचें स्वरूप काय, आणि या दोघांचा संयोग हें निमित्त-कारण झाल्यावर पुरुषापुढें प्रकृति आपल्या गुणांचा जो बाजार मांडीत असत्ये त्यांतून सुटका कशी करून घ्यावी, याचें विवेचन झालें. पण हा प्रकृतीचा बाजार किंवा खेळ, ज्यास मराठी कवींनी 'संसृतीचा पिंगा' असे ठसठशीत नांव दिलें आहे, व ज्यासच ज्ञानेश्वरमहाराज 'प्रकृतीची टांकसाळ' असें म्हणतात, तो प्रकृतीचा संसार, प्रकृति कोणत्या क्रमानें पुरुषापुढें पसरीत असत्ये व त्याचा लय कसा होतो याचा खुलासा अद्याप शिल्लक राहिला आहे तो या प्रकरणांत करूं. प्रकृतीच्या या व्यापारासच 'विश्वाची उभारणी व संहारणी' असें म्हणतात. कारण, हें सर्व जग किंवा सृष्टि सांख्यमताप्रमाणें असंख्य पुरुषांचे फायद्यासाठींच प्रकृतीनें निर्माण केली आहे. प्रकृतीपासून सर्व ब्रह्मांड कसें निर्माण होतें याचें दासबोधांत दोनतीन ठिकाणीं समर्थांनींहि सुरस वर्णन केलें आहे; व त्या वर्णनांतूनच विश्वाची 'उभारणी व संहारणी' हे शब्द आम्हीं घेतले आहेत. तसेंच भगवद्गीतेच्या सातव्या व आठव्या अध्यायांत हाच विषय मुख्यत्वें प्रतिपाद्य असून पुढें अकराव्या अध्यायाच्या आरंभीं–"भवाप्ययौ हि भूतानां श्रुतौ विस्तरशो मया" (गी. ११.२)–भूतांची उत्पत्ति व प्रलय (आपण) विस्तारानें (सांगितले ते) मीं ऐकिलें, आतां मला आपलें विश्वरूप प्रत्यक्ष दाखवून कृतार्थ कर,–अशी जी अर्जुनानें श्रीकृष्णास प्रार्थना केली आहे, त्यावरून विश्वाची उभारणी व संहारणी हा क्षराक्षरविचाराचाच एक प्रमुख भाग आहे, असें स्पष्ट होतें. सृष्टींतील अनेक (नाना) व्यक्त पदार्थांत एकच अव्यक्त मूळ द्रव्य आहे हे ज्यानें समजतें तें ज्ञान, (गी.१८.२०) आणि एकाच मूलभूत अव्यक्त द्रव्यापासून भिन्नभिन्न अनेक व्यक्त पदार्थ प्रत्येकीं कसकसे निर्माण झाले (गी.१३.३०) हें ज्यानें समजतें तें विज्ञान होय; आणि त्यांत क्षराक्षरविचा-

---

* "गुणांतच गुण उत्पन्न होतात, आणि त्यांतच लय पावतात."

राचा समावेश होतो इतकेंच नव्हे, तर क्षेत्रक्षेत्रज्ञज्ञान व अध्यात्म हे विषयहि त्यातच येतात.

भगवद्गीतेप्रमाणें प्रकृति आपला संसार चालविण्यास स्वतंत्र नसून ती हें काम परमेश्वराच्या इच्छेनें चालवीत असत्ये असें म्हटलें आहे (गी.९.१०). परंतु कपिलांनां प्रकृति स्वतंत्र मानिली आहे, हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. सांख्यशास्त्राप्रमाणें पुरुषाचा संयोग एवढेंच निमित्तकारण प्रकृतीच्या संसाराला सुरुवात होण्यास बस्स होतें. प्रकृति या बाबतींत दुसऱ्या कोणाचीहि अपेक्षा ठेवीत नाहीं. पुरुषाचा व तिचा संयोग झाला म्हणजे तिची टांकसाळ सुरू होत्ये, आणि वसंतऋतूंत ज्या प्रमाणें झाडांना पालवी फुटून क्रमाक्रमानें पानें, फुलें व फळें येतात (मभा. शां. २३१.७३; मनु १.३०), तद्वत् प्रकृतीची मूळची साम्यावस्था मोडून तिच्या गुणांचा विस्तार होऊं लागतो, असें सांख्यांचें म्हणणें आहे. उलटपक्षी वेदसंहितेंत, उपनिषदांत व स्मृतिग्रंथांत प्रकृति मूळ न मानितां परब्रह्म मूळ मानून त्यापासून "हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे भूतस्य जातः पतिरेक आसीत्" प्रथम हिरण्यगर्भ (ऋ. १०.१२१.१), आणि या हिरण्यगर्भापासून किंवा सत्यापासून सर्व सृष्टि झाली (ऋ. १०.७२;१०.१९०); किंवा प्रथम पाणी उत्पन्न होऊन (ऋ.१०.८२.६; तै. ब्रा. १.१.३.७; ऐ. उ. १.१.२) त्यापासून सृष्टि; अगर या पाण्यांत एक अंडें उत्पन्न झाल्यावर त्यांत ब्रह्मदेव, आणि ब्रह्मदेवापासून किंवा मूळ अंड्यापासूनच पुढें सर्व जग (मनु.१.८–१३; छां.३.१९); किंवा तोच ब्रह्मदेव (पुरुष) अर्ध्या भागानें स्त्री झाला (बृ. १.४.३; मनु. १.३२); किंवा पाणी उत्पन्न होण्यापूर्वीच पुरुष होता (कठ. ४.६); अगर परब्रह्मापासून प्रथम तेज, पाणी व पृथ्वी (अन्न) हीं तीनच तत्त्वें उत्पन्न होऊन त्यांच्या मिश्रणानें पुढें सर्व पदार्थ निर्माण झाले (छां. ६.२–६); अशीं सृष्ट्युत्पत्तीचीं भिन्नभिन्न वर्णनें आहेत. तथापि आत्मरूपी मूळ ब्रह्मापासूनच आकाशादि क्रमानें पंचमहाभूतें निघालीं (तै. उ. २.१.), असें अखेर वेदान्तसूत्रांत ठरविलें असून (वे. सू. २.३.१–१५), प्रकृति, महत् इत्यादि तत्त्वांचाहि कठ. (३. ११), मैत्रायणी (६.१०), श्वेताश्वतर (४.१०; ६.१६), वगैरे उपनिषदांतून स्पष्ट उल्लेख केलेला आहे. वेदान्ती प्रकृति स्वतंत्र मानीत नसले तरी एकदां शुद्ध ब्रह्मांतच मायात्मक प्रकृति हा विकार दिसूं लागल्यावर पुढील सृष्ट्युत्पत्तिक्रमासंबंधानें त्यांची आणि सांख्याची अखेर एकवाक्यता झालेली होती, हें यावरून दिसून येतें; व याच कारणास्तव " इतिहासांत, पुराणांत, अर्थशास्त्रांत वगैरे जें जें ज्ञान आहे तें सर्व सांख्यापासून आलेलें आहे," असें महाभारतांत म्हटलें आहे (शां.३०१.१०८,१०९). कपिलापासून हें ज्ञान वेदान्त्यांनीं किंवा पौराणिकांनीं घेतलें असा त्याचा अर्थ नाहीं; तर सर्वत्र सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाचें ज्ञान एकसारखें आहे एवढाच

अर्थ अभिप्रेत आहे. किंबहुना 'ज्ञान' या व्यापक अर्थींच सांख्य शब्दाचा या ठिकाणीं प्रयोग केला आहे असें म्हटलें तरी चालेल. तथापि कपिलाचार्यांनीं शास्त्र या दृष्टीनें सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाची जुळणी विशेष पद्धतवार दिली असून भगवद्गीतेंतहि- याच सांख्यक्रमाचा मुख्यत्वेंकरून स्वीकार केलेला असल्यामुळें त्याचेंच आह्मीं या प्रकरणांत विवेचन केलें आहे.

इंद्रियांना गोचर न होणाऱ्या म्हणजे अव्यक्त, सूक्ष्म, एकजिनसी व चोहोंकडे अखंड भरून राहिलेल्या एका निरवयव मूळ द्रव्यापासून सर्व व्यक्त सृष्टि उत्पन्न झाली, हा सांख्यांचा सिद्धान्त पाश्चिमात्य देशांतील अर्वाचीन आधिभौतिक शास्त्रज्ञांस ग्राह्य आहे इतकेंच नव्हे, तर या मूळ द्रव्यांतील शक्तीची क्रमाक्रमानें वाढ होत आलेली आहे, व हा पूर्वापार क्रम किंवा सरणी सोडून मध्येंच उपटसुळासारखें कांहीं निर्माण झालेलें नाहीं, असेंहि त्यांनी आतां ठरविलें आहे. या मतास उत्क्रांतिवाद असें म्हणतात हा सिद्धान्त पाश्चिमात्य राष्ट्रांत गेल्या शतकांत जेव्हां प्रथमतः शोधून काढण्यांत आला, तेव्हां तिकडे मोठी धांदल उडून गेली. खिस्ती धर्मपुस्तकांतून असें वर्णन आहे की, देवानें पंचमहाभूतें आणि जंगम कोटींतील प्रत्येक प्राण्याची जात निरनिराळ्या वेळीं पृथक् पृथक् व स्वतंत्र निर्माण केली आहे, आणि हेंच मत उत्क्रांतिवाद निघण्यापूर्वी सर्व खिस्ती लोक सत्य मानीत असत. म्हणून उत्क्रांतिवादानें हा सिद्धान्त खोटा ठरण्याची जेव्हां पाळी आली तेव्हां चोहोंकडून उत्क्रांतिवाद्यांवर हल्ला सुरू झाला, व तो अद्यापहि थोडाबहुत चालू आहे. तथापि शास्त्रीय सत्याचा जोर अधिक असल्यामुळें सृष्ट्युत्पत्तीसंबंधानें उत्क्रांतिमतच सर्व विद्वानांस आतां अधिकाधिक ग्राह्य होत चाललें आहे. या मताप्रमाणें सूर्यमालेंत प्रथमतः एकजिनसी सूक्ष्म द्रव्य भरलेलें असून त्याच्या मूळच्या गतीचें किंवा उष्णतेचें मान कमीकमी झाल्यानें सदर द्रव्याचा जास्तजास्त संकोच होऊन, पृथ्वीसुद्धां सर्व ग्रह क्रमाक्रमानें निर्माण झाले, व सूर्य हा शेवटीं शिल्लक राहिलेला अंश आहे. पृथ्वी हा सूर्यासारखाच प्रथमतः उष्ण गोळा होता, पण त्यांतील उष्णता कमी होतां होतां मूळ द्रव्यापैकीं कांहीं द्रव्य पातळ तर कांहीं घट्ट बनून, पृथ्वीवरील हवा व पाणी आणि त्याखालचा पृथ्वीचा जड गोळा, हीं निर्माण झालीं; व पुढें या तिहिंच्या संयोगानें सर्व सजीव व निर्जिव सृष्टी बनली आहे. डार्विन वगैरे पंडितांनीं मनुष्य सुद्धां याच न्यायानें लहान किड्यापासून क्रमाक्रमानें वाढ होऊन झाला, असें प्रतिपादन केलें आहे. तथापि आत्मा म्हणून मूळांत निराळें तत्त्व मानावें का नाहीं याबद्दल आधिभौतिकवाद्यांत व अध्यात्मवाद्यांत अद्याप पुष्कळ मतभेद आहे. हेकेलसारखे कांहीं पंडित जडापासूनच वाढत वाढत आत्मा व चैतन्य उत्पन्न झालें, असें मानून जडाद्वैत प्रतिपादन करितात; आणि उलटपक्षीं कान्टसारखे अध्यात्मज्ञानी

असें सांगतात कीं, आपणांस जें सृष्टिज्ञान होतें तें आपल्या आत्म्याच्या एकीकरण-व्यापाराचें फल असल्यामुळें आत्मा हें एक स्वतंत्र तत्त्व मानणें भाग आहे. कारण, बाह्य सृष्टीला जाणणारा आत्मा, स्वतःस गोचर झालेल्या सृष्टीचाच एक भाग आहे किंवा या सृष्टीपासूनच तो उत्पन्न झाला आहे असें म्हणणें, हें आपल्याच खांद्यावर आपण बसूं शकतों या म्हणण्याप्रमाणें तर्कदृष्ट्या असमंजस होय सांख्यशास्त्रांत याच कारणास्तव प्रकृति व पुरुष हीं दोन स्वतंत्र तत्त्वें मानिलीं आहेत. सारांश, आधिभौतिक सृष्टिज्ञान कितीहि वाढलें तरी सृष्टीतील मूलतत्त्वाच्या स्वरूपाचें विवेचन नेहमींच निराळ्याच पद्धतीनें केलें पाहिजे, असें अद्यापहि पाश्चिमात्य देशांत पुष्कळ मोठमोठे पंडित प्रतिपादन करीत आहेत. परंतु एका जड प्रकृतीपासून पुढें सर्व व्यक्त पदार्थ कोणत्या क्रमानें निघाले एवढाच जर विचार केला, तर पाश्चिमात्य उत्क्रांतिमतांत आणि सांख्यशास्त्रांत वर्णिलेल्या प्रकृतीच्या पसाऱ्याच्या तत्त्वांत फारसा भेद नाहीं असें वाचकांस दिसून येईल. कारण, अव्यक्त सूक्ष्म व एकजिनसी मूळ प्रकृतीपासूनच क्रमाक्रमानें (सूक्ष्म आणि स्थूल) बहुजिनसी व्यक्त सृष्टि निर्माण झाली, हा मुख्य सिद्धान्त दोघांसहि एकसारखाच संमत आहे. परंतु आधिभौतिक शास्त्रांचें ज्ञान आतां पुष्कळ वाढलें असल्यामुळें 'सत्त्व, रज, तम' या सांख्यांच्या तीन गुणांऐवजीं अर्वाचीन सृष्टिशास्त्रज्ञांनीं गति, उष्णता किंवा आकर्षणशक्ति हे गुण प्रधान धरिले आहेत. सत्त्व, रज किंवा तम या त्रिगुणांच्या कमीजास्त प्रमाणापेक्षां उष्णता किंवा आकर्षणशक्ति यांच्या कमीजास्तपणाची समजूत आधिभौतिकशास्त्रदृष्ट्या अधिक लवकर पडत्ये हें खरें. तथापि "गुणा गुणेषु वर्तन्ते" (गी. ३. २८) असें जें गुणांच्या पसाऱ्याचें किंवा गुणोत्कर्षाचें तत्त्व तें दोहोंकडे एकच आहे. घडीचा पंखा मिटलेला असतां तो ज्याप्रमाणें हळूहळू उघडण्यांत येतो तशी सत्व, रज आणि तम यांच्या साम्यावस्थेंत पडलेली प्रकृतीची घडी हळूहळू खुली होत चालली म्हणजे सर्व व्यक्त सृष्टि निर्माण होत्ये असें सांख्यशास्त्री म्हणतात; आणि या म्हणण्यांत व उत्क्रांतिवादांत वस्तुतः कांहीं भेद नाहीं. तथापि या गुणोत्कर्षतत्त्वाचा ख्रिस्ती धर्माप्रमाणें अव्हेर न करितां गीतेंत व अंशतः उपनिषदादि वैदिक ग्रंथांतहि अद्वैत वेदान्ताबरोबरच अविरोधानें गुणोत्कर्षवादाचा स्वीकार केलेला आहे, हा भेद तात्त्विक धर्मदृष्ट्या लक्षांत ठेवण्यासारखा आहे.

असो, प्रकृतीची कळी उमलण्याच्या क्रमाबद्दल सांख्यशास्त्रकारांचें काय म्हणणें आहे तें आतां पाहूं. या क्रमासच गुणोत्कर्ष किंवा गुणपरिणामवाद असें म्हणतात. कोणतेंहि काम करावयास लागण्यापूर्वी सदर काम करण्याचा मनुष्य आपल्या बुद्धीनें निश्चय करीत असतो, किंवा तें करण्याची बुद्धि त्याला प्रथम व्हावी लागत्ये, हें कोणासहि सांगावयास नको; किंबहुना उपनिषदांतूनहि मूळ एका परमात्म्यास

आपण अनेक व्हावें—'बहु स्यां प्रजायेय'—अशी बुद्धि झाल्यावर मग सृष्टि उत्पन्न झाली अशीं वर्णनें आहेत (छां ६.२.३; तै. २. ६). याच न्यायानें अव्यक्त प्रकृति देखील स्वतःची सामावस्था मोडून पुढें व्यक्त सृष्टि निर्माण करण्याचा निश्चय प्रथम करीत असत्ये. निश्चय म्हणजेच व्यवसाय, व तो करणें हें बुद्धीचें लक्षण आहे. म्हणून प्रकृतींत व्यवसायात्मिक बुद्धि हा गुण प्रथम उत्पन्न होतो, असें सांख्यांनीं ठरविलें आहे. सारांश, मनुष्याला ज्याप्रमाणें एखादें कृत्य करण्याची बुद्धि प्रथम होत्ये, त्याचप्रमाणें प्रकृतीलाहि आपला पसारा करण्याची बुद्धि प्रथम व्हावी लागत्ये. पण मनुष्यप्राणी सचेतन असल्यामुळें, म्हणजे त्याच्या ठायीं प्रकृतीच्या बुद्धीशीं सचेतन पुरुषाचा (आत्म्याचा) संयोग झाला असल्यामुळें, मनुष्याला झालेली व्यवसायात्मक बुद्धि मनुष्याला समजत्ये, आणि प्रकृति स्वतः अचेतन म्हणजे जड असल्यामुळें तिच्या बुद्धीचें तिला स्वतःला ज्ञान नसतें, असा या दोहोंमध्यें मोठा फरक आहे. हा फरक पुरुषाच्या संयोगानें प्रकृतींत उत्पन्न झालेल्या चैतन्यामुळें होत असतो; तो नुसत्या जड प्रकृतीचा गुण नव्हे. मानवी इच्छेच्या तोडीची पण अस्वयंवेद्य शक्ति जड पदार्थांतहि आहे असें मानिल्याखेरीज गुरुत्वाकर्षण, किंवा रसायनक्रियेचें व लोहचुंबकाचें आकर्षण व अपसारण, इत्यादि केवळ जड सृष्टींतच आढळून येणाऱ्या आवडनिवडीची नीट उपपत्ति लागत नाहीं,* असें अर्वाचीन आधिभौतिक सृष्टिशास्त्रज्ञहि आतां म्हणूं लागले आहेत, हें लक्षांत आणिलें म्हणजे प्रकृतींत प्रथम बुद्धि हा गुण उत्पन्न होतो, या सांख्यांच्या सिद्धान्ताचें आश्चर्य वाटण्याचें कांहीं कारण रहात नाहीं. प्रकृतींत प्रथम उत्पन्न होणाऱ्या या गुणास

---

*"Without the assumption of an atmoic soul the commonest and the most general phenomena of Chemistry are inexplicable. Pleasure and pain, desire and aversion, attraction and repulsion must be common to all atoms of an aggregate; for the movements of atoms which must take place in the formation and dissolution of a chemical compound can be explained only by attributing to them *Sensation and Will*"—Haeckel in the *Perigesis of the Plastidule* cited in Martineau's *Types of Etical Theory*, vol II. p. 399, 3rd Ed. Haeckel himself explains this statement as follows-"I explicitly stated that I conceived the elementary psychic qualities of *sensation* and *will* which may be attributed to atoms, to be *unconscious*—just as unconscious as the elementary memory, which I, in common with the disinguished psychologist Ewald Hering, consider to be a common function of all organised matter, or more correctly the living substances"—*The Riddle of the Universe*, Chap. IX. p. 63 (R. P. A. Cheap Ed.).

पाहिजे तर अचेतन किंवा अस्वयंवेद्य म्हणजे स्वतःस न कळणारी बुद्धि म्हणा. पण कांहीं म्हटलें तरी मनुष्यास होणारी बुद्धि आणि प्रकृतीस होणारी बुद्धि या दोन्ही मुळांत एकाच वर्गातल्या आहेत हें उघड आहे; आणि त्यामुळें त्यांच्या व्याख्याहि दोन्ही स्थलीं एकसारख्याच दिलेल्या आहेत. या बुद्धीसच 'महत्, ज्ञान, मति, आसुरी, प्रज्ञा, ख्याति,' इत्यादि दुसरीं नांवें आहेत. पैकी महत् (पुल्लिंगी प्रथमेचें एकवचन महान्=मोठा) हें नांव प्रकृति आतां मोठी होऊं लागत्ये म्हणून किंवा या गुणाच्या श्रेष्ठतेमुळें दिलें असावें असें वाटतें. प्रकृतींत प्रथम उत्पन्न होणारा महान् किंवा बुद्धि हा गुण, सत्त्व, रज आणि तम या तिघांच्या मिश्रणाचाच परिणाम असल्यामुळें, प्रकृतीची ही बुद्धि दिसण्यांत एक दिसली तरी पुढें ती अनेक प्रकारची होऊं शकत्ये. कारण सत्त्व, रज व तम हे गुण सकृद्दर्शनीं जरी तीनच आहेत, तरी त्यांच्या मिश्रणांत प्रत्येकाचें प्रमाण अनंत रीतीनें भिन्न होत असल्यामुळें, या तिघांच्या प्रत्येकी अनंत भिन्न प्रमाणानें झालेले बुद्धीचे प्रकारहि तिघांत अनंत होऊं शकतात! अव्यक्त प्रकृतीपासून निर्माण होणारी ही बुद्धि प्रकृतीप्रमाणेंच सूक्ष्म आहे. परंतु व्यक्त आणि अव्यक्त, सूक्ष्म आणि स्थूल यांचा गेल्या प्रकरणांत जो अर्थ सांगितला आहे त्याप्रमाणें बुद्धि प्रकृतीसारखी सूक्ष्म असली तरी प्रकृतीप्रमाणें अव्यक्त नसून तिचें मनुष्याला ज्ञान होऊं शकतें. म्हणून या बुद्धीचा आतां व्यक्त (म्हणजे मनुष्यास गोचर होणारे पदार्थ) या सदरांत समावेश होतो; आणि बुद्धीच नव्हे, तर बुद्धीच्या पुढचे प्रकृतीचे सर्व विकारहि सांख्यशास्त्रांत व्यक्तच मानिले जातात. एका मूळ प्रकृतीखेरीज दुसरें कोणतेंहि तत्त्व अव्यक्त नाहीं.

अव्यक्त प्रकृतीमध्यें अशा रीतीनें व्यक्त व्यवसायात्मिक बुद्धि उत्पन्न झाली, तरी प्रकृति अद्याप एकजिनसीच असत्ये. एकजिनसीपणा मोडून बहुजिनसीपणा उत्पन्न होणें यासच 'पृथक्त्व' म्हणतात. उदाहरणार्थ, पारा जमीनीवर पडून त्याच्या निरनिराळ्या लहानलहान गोळ्या होणें. बुद्धीनंतर हा पृथक्पणा किंवा बहुजिनसीपणा उत्पन्न झाल्याशिवाय एकाच प्रकृतीचे अनेक पदार्थ होणें शक्य नाहीं. बुद्धीपासून पुढें उत्पन्न होणाऱ्या पृथक्पणाच्या या गुणासच 'अहंकार' असें म्हणतात. कारण, पृथक्पणा 'मी-तूं' या शब्दांनींच प्रथम व्यक्त करण्यांत येत असतो; आणि 'मी-तूं' म्हणजेच अहं-कार-अहं अहं (मीं-मीं) करणें-होय. प्रकृतींत उत्पन्न होणाऱ्या अहंकाराच्या या गुणास पाहिजे तर अस्वयंवेद्य म्हणजे आपल्या स्वतःस न कळणारा अहंकार म्हणा. पण मनुष्यामधला अहंकार, आणि ज्या अहंकारामुळें झाडें, दगड, पाणी, किंवा निरनिराळे मूळ परमाणु एकजिनसी प्रकृतीपासून निर्माण होतात तो अहंकार, यांची जात एकच आहे. दगडाला चैतन्य नसल्यामुळें त्यास 'अहं' हें ज्ञान नसतें व तोंड नसल्यामुळें 'मी

निराळा व तूं निराळा' असें तो स्वाभिमानानें दुसऱ्यास सांगूं शकत नाहीं, एवढाच काय तो भेद आहे. बाकी दुसऱ्यापासून पृथक्पणानें रहाण्याचें म्हणजे अभिमानाचें किंवा अहंकाराचें तत्त्व सर्व ठिकाणीं एकच आहे. या अहंकारासच तैजस, अभिमान, भूतादि, धातु, अशीं दुसरीं नांवें आहेत. अहंकार हा बुद्धीचाच एक पोटभेद असल्यामुळें पहिल्यानें बुद्धि झाल्याखेरीज अहंकार उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. म्हणून अहंकार हा दुसरा म्हणजे बुद्धीच्या मागाहूनचा गुण आहे असें सांख्यांनीं ठरविलें आहे. सात्त्विक, राजस व तामस भेदानें बुद्धीप्रमाणें अहंकारहि अनंत प्रकारचा असतो हें सांगावयास नको. पुढील गुणहि याचप्रमाणें प्रत्येकीं तिघांत अनंत आहेत. किंबहुना व्यक्त सृष्टींत प्रत्येक वस्तूचे याचप्रमाणें अनंत सात्त्विक, राजस व तामस भेद होत असतात; व या सिद्धान्तास अनुसरूनच गीतेंत गुणत्रयविभाग व श्रद्धात्रयविभाग सांगितले आहेत (गी. अ. १४ व १७).

व्यवसायात्मिक बुद्धि आणि अहंकार हे दोन व्यक्त गुण मूळ साम्यावस्थेंतल्या प्रकृतींत उत्पन्न झाले म्हणजे प्रकृतीचा एकजिनसीपणा मोडला जाऊन तिचे अनेक पदार्थ बनूं लागतात. तथापि तिचा सूक्ष्मपणा अद्याप कायम आहे. म्हणजे नैय्यायिकांच्या सूक्ष्म परमाणूंस आतां सुरुवात होत्ये, असें म्हटलें तरी चालेल. कारण, अहंकार उत्पन्न होण्यापूर्वी प्रकृति अखंड व निरवयव होती. नुस्ती बुद्धि व नुस्ता अहंकार हे वस्तुतः पहातां केवळ गुण आहेत. म्हणून प्रकृतीच्या द्रव्याला ते सोडून असतात, असा वरील सिद्धान्ताचा अर्थ घ्यावयाचा नाहीं. तर मूळ एकजिनसी व निरवयवप्रकृतींत हे गुण उत्पन्न झाले म्हणजे तिलाच बहुजिनसी व सावयवद्रव्यात्मक व्यक्त रूप येतें, असा एकंदर भावार्थ आहे. मूळ प्रकृतींत अहंकारानें भिन्नाभिन्न पदार्थ बनण्याची शक्ति याप्रमाणें आल्यावर पुढील वाढीच्या दोन शाखा होतात, एक,—झाडें, मनुष्यें वगैरे सेंद्रिय प्राण्यांची सृष्टि; व दुसरी,—निरिंद्रिय पदार्थांची सृष्टि. या ठिकाणीं इंद्रियें या शब्दानें 'इंद्रियवान् प्राण्यांच्या इंद्रियांच्या शक्ति' एवढाच अर्थ समजावयाचा. कारण, सेंद्रिय प्राण्यांच्या जड देहाचा समावेश जड म्हणजे निरिंद्रिय सृष्टींत होतो, आणि या प्राण्यांचा आत्मा 'पुरुष' या निराळ्याच सदरांत पडतो. म्हणून सेंद्रियसृष्टीचा विचार करितांना देह व आत्मा सोडून फक्त इंद्रियांचाच सांख्यशास्त्रांत विचार केलेला असतो. सेंद्रिय किंवा निरिंद्रिय याखेरीज तिसरा पदार्थ सृष्टींत असण्याचा संभव नसल्यामुळें अहंकारापासून दोहोंपेक्षां अधिक शाखा निघूं शकत नाहींत हें सांगावयास नको. पैकीं निरिंद्रियपदार्थांपेक्षां इंद्रियशक्ति श्रेष्ठ असल्यामुळें इंद्रियसृष्टीस सात्त्विक म्हणजे सत्त्वगुणाच्या उत्कर्षानें होणारी, व निरिंद्रिय सृष्टीस तामस म्हणजे तमोगुणाच्या उत्कर्षानें होणारी, अशी नांवें आहेत. सारांश, अहंकार आपल्या शक्तीनें भिन्नभिन्न

पदार्थ उत्पन्न करूं लागला म्हणजे त्यांतच एकदां सत्त्वगुणाचा उत्कर्ष होऊन एका बाजूला पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें व मन मिळून इंद्रियसृष्टीची मूलभूत अकरा इंद्रियें, आणि दुसऱ्या बाजूला तमोगुणाचा उत्कर्ष होऊन त्यापासून निरिंद्रिय सृष्टीची मूलभूत पांच तन्मात्र द्रव्यें उत्पन्न होतात. पण प्रकृतीचें सूक्ष्मत्व अद्याप कायमच असल्यामुळें अहंकारापासून उत्पन्न होणारी हीं सोळाहि तत्त्वें सूक्ष्मच असतात.*

शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध यांचीं तन्मात्रें—म्हणजे मिसळ न होतां प्रत्येक गुणाचीं निरनिराळीं अतिसूक्ष्म मूलस्वरूपें—हीं निरिंद्रिय सृष्टीचीं मूलतत्त्वें असून, मनासुद्धां अकरा इंद्रियें हीं सेंद्रिय सृष्टीचीं बीजें होत. पैकीं पहिलीं पांचच कां किंवा दुसरीं अकराच कां मानावीं लागतात याची सांख्यशास्त्रांतील उपपत्ति विचार करण्यासारखी आहे. अर्वाचीन सृष्टिशास्त्रज्ञांनीं सृष्टीतील पदार्थांचे घट्ट, पातळ व वायुरूपी असे तीन भेद केले आहेत. पण पदार्थांच्या वर्गीकरणाचें सांख्यांचें तत्त्व याहून भिन्न आहे. सांख्य असें म्हणतात कीं, सृष्टीतील सर्व पदार्थांचें ज्ञान मनुष्याला पांच ज्ञानेंद्रियांनी होतें; आणि या ज्ञानेंद्रियांची रचना अशी कांहीं विलक्षण आहे कीं, एका इंद्रियाला एकच गुण कळत असतो. डोळ्यांना वास येत नाहीं तर कानांना दिसत नाहीं; व त्वचेला गोडकडू कळत नाहीं तर जिव्हेला शब्दज्ञान नसून, नाकाला पांढरेंकाळें समजत नाहीं. पांच ज्ञानेंद्रियें व त्यांचे शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध हे पांच विषय याप्रमाणें जर ठरलेले आहेत, तर सृष्टीतील सर्व गुणाहि पांचांपेक्षां अधिक मानितां येत नाहींत. कारण, पांचापेक्षां अधिक गुण असावेत अशी जरी कल्पना केली तरी ते आपणांस कळण्याचें कांहींच साधन नाहीं. या पांच गुणांपैकीं प्रत्येकाचे अनेक भेद होऊं शकतील. उदाहरणार्थ, शब्द हा गुण जरी एकच आहे तरी लहान, मोठा, कर्कश, घोगरा, फुटका, मंजुळ, किंवा गायनशास्त्रांत वर्णन केल्याप्रमाणें निषाद, गांधार, षड्ज इत्यादि, अगर व्याकरणशास्त्राप्रमाणें कंठ्य, तालव्य, ओष्ठ्य, वगैरे एका शब्दाचेच अनेक प्रकार होत असून, रस किंवा रुचि ही वस्तुतः जरी एकच आहे तरी तिचेहि मधुर, आंबट, खारट, तिखट, कडू किंवा तुरट इत्यादि अनेक भेद होतात; आणि रूप हा

---

* इंग्रजी भाषेंत हाच अर्थ थोडक्यांत सांगावयाचा तर असें म्हणावें लागेल कीं—

The Primeval matter (*Prakriti*) was at first *homogeneous*. It *resolved* (*Buddhi*) to unfold itself, and by the *principle of differentiation* (*Ahamkara*) became *heterogeneous*. It then branched off into *two* sections—one *organic* (*Sendriya*), and the other *inorganic* (*Nirindriya*.) There are *eleven* elements of the organic and *five* of the inorganic creation. *Purusha* or the observer is different from all these and falls under none of the above categories

जरी एकच गुण आहे तरी पांढरें, काळें, हिरवें, निळें, पिवळें किंवा तांबडें याप्रमाणें रूपेंहि अनेक प्रकारचीं असतात. तसेंच गोडपणा ही एक विशिष्ट रुचि घेतली तरीहि उंसाची गोडी निराळी, दुधाची निराळी, गुळाची निराळी, साखरेची निराळी याप्रमाणें त्याचे पुनः अनेक भेद होतात; आणि निरनिराळ्या गुणांचीं निरनिराळीं मिश्रणें घेतलीं तर हें गुणवैचित्र्य अनंत प्रकारें अनंत होऊं शकतें. परंतु कांहीं झालें तरी पदार्थांचे मूळ गुण पांचापेक्षां कधींहि जास्त होऊं शकत नाहींत. कारण, इंद्रियें पांचच आहेत व प्रत्येकास एकेकच गुण समजतो. यासाठीं नुसत्या शब्दगुणाचे किंवा नुसत्या स्पर्शगुणाचे असे पृथक् पृथक्, म्हणजे दुसऱ्या गुणाची भेसळ नसणारे, पदार्थ जरी आपल्या नजरेस येत नसले तरी मूळांत नुस्ता शब्द, नुस्ता स्पर्श, नुस्तें रूप, नुस्ता रस, आणि नुस्ता गंध—शब्दतन्मात्र, स्पर्शतन्मात्र, रूपतन्मात्र, रसतन्मात्र, आणि गंधतन्मात्र—याप्रमाणें मूळ प्रकृतीचे पांचच भिन्न भिन्न सूक्ष्म तन्मात्रविकार किंवा द्रव्यें असलीं पाहिजेत असें सांख्यांनीं ठरविलें आहे. पंचतन्मात्रें किंवा त्यापासून होणारीं पंचमहाभूतें यासंबंधानें उपनिषत्कारांचें काय म्हणणें आहे त्याचा विचार पुढें केला आहे.

निरिंद्रिय सृष्टीचा याप्रमाणें विचार होऊन त्यांत पांचच सूक्ष्म मूलतत्त्वें आहेत असें निश्चित केल्यावर सेंद्रिय सृष्टि पाहूं लागलें तर पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें, आणि मन या अकरांपेक्षां अधिक इंद्रियें कोणासहि नाहींत असें दिसून येतें. पैकीं स्थूल देहांत हस्तपादादि इंद्रियें जरी स्थूल दिसतात तरी त्या प्रत्येकाच्या बुडाशीं मूळांत कांहीं तरी सूक्ष्म तत्त्व असल्याखेरीज इंद्रियांच्या निरानिराळेपणाची उपपत्ति होत नाहीं. पाश्चिमात्य आधीभौतिक उत्क्रांतिवादांत याची बरीच भवति—न—भवति झालेली आहे. अत्यंत लहान असें जे मूळांतले गोलाकार जंतु त्यांना त्वचा हें एकच इंद्रिय असतें; व या त्वचेंतून दुसरीं इंद्रियें क्रमाक्रमानें उत्पन्न झालीं आहेत, असें अर्वाचीन सृष्टिशास्त्रज्ञ म्हणतात. उदाहरणार्थ, मूळ जंतूच्या त्वचेशीं प्रकाशाचा संयोग होऊं लागल्यावर डोळा झाला, वगैरे. प्रकाशादिकांच्या संयोगानें स्थूल इंद्रियांचा प्रादुर्भाव होतो हें अधिभौतिकवाद्यांचें तत्त्व सांख्यांसहि ग्राह्य असून महाभारतांत—

शब्दरागात् श्रोत्रमस्य जायते भावितात्मनः।
रूपरागात् तथा चक्षुः घ्राणं गन्धजिघृक्षया ॥

" प्राण्याच्या आत्म्यास शब्द ऐकण्याची भावना झाली म्हणजे कान, रूप ओळखण्याच्या इच्छेनें डोळे, आणि वास घेण्याच्या बुद्धीपासून नाक उत्पन्न होतें," असें सांख्यप्रक्रियेप्रमाणें इंद्रियांच्या प्रादुर्भावाचें वर्णन आहे (मभा. शां. २१३. १६.). परंतु सांख्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, त्वचेचा प्रादुर्भाव जरी प्रथम होत असला

तरी मूळ प्रकृतींतच जर भिन्नभिन्न इंद्रियें उत्पन्न होण्याची नैसर्गिक शक्ति नसेल तर सजीव सृष्टींतील अत्यंत लहान किड्यांच्या कांतडीवर सूर्यप्रकाशाचा किती जरी आघात किंवा संयोग झाला तरी त्याला डोळे—आणि तेहि शरीराच्या एकाच विशिष्ट भागीं—कोठून येणार ? डार्विनचा सिद्धान्त एवढेंच सांगतो कीं, एक डोळस व दुसरा बिनडोळ्यांचा असे दोन प्राणी निर्माण झाल्यावर जड सृष्टीच्या झटापटींत डोळस प्राणी अधिक टिकाव धरितो, व दुसरा बळी पडतो. परंतु नेत्रादि भिन्नभिन्न इंद्रियें प्रथम उत्पन्नच कां होतात, याची उपपत्ति पाश्चिमात्य आधिभौतिक सृष्टिशास्त्र सांगत नाहीं. सांख्यांचें असें मत आहे कीं, हीं सर्व इंद्रियें मूळ एकाच इंद्रियापासून पुढे परंपरेनें उत्पन्न झालीं नसून अहंकारामुळें प्रकृतीला बहुजिनसीपणा येण्यास सुरवात झाली म्हणजे प्रथम त्या अहंकारापासून पाच सूक्ष्म कर्मेंद्रिये, पांच सूक्ष्म ज्ञानेंद्रियें व मन मिळून अकरा भिन्नभिन्न शक्ति किंवा गुण मूळ प्रकृतींतच स्वतंत्रपणें सर्व एकदम (युगपत्) निर्माण होऊन त्यापासून पुढें स्थूल सेंद्रिय सृष्टि होत असत्ये. या अकरांपैकीं मन, ज्ञानेंद्रियांचे ठायीं संकल्पविकल्पात्मक म्हणजे ज्ञानेंद्रियांनीं ग्रहण केलेल्या संस्कारांची जुळवाजुळव करून बुद्धीपुढें निर्णयार्थ मांडणारें, आणि कर्मेंद्रियांचे ठायीं व्याकरणात्मक म्हणजे बुद्धीच्या निर्णयाची कर्मेंद्रियांकडून अंमलबजावणी करणारे, मिळून उभयविध म्हणजे इंद्रियभेदाप्रमाणें दोन निरनिराळ्या प्रकारचीं कामें करणारें असतें, हें पूर्वीं सहाव्याच प्रकरणांत सांगितलें आहे. उपनिषदांतून इंद्रियानांच प्राण हें नांव देतात; व हे प्राण पंचमहाभूतात्मक नसून परमात्म्यापासून पृथक् उत्पन्न झालेले आहेत असें सांख्यांप्रमाणें उपनिषत्कारांचेंहि मत आहे (मुंड. २.१.३). या प्राणांची म्हणजे इंद्रियांची संख्या उपनिषदांतून कोठें सात तर कोठें दहा, अकरा, बारा, अगर तेरा वर्णिली आहे. पण उपनिषदांतील या सर्व वाक्यांची एकवाक्यता केली तर इंद्रियांची संख्या अकराच सिद्ध होत्ये, असें वेदान्तसूत्राधारें श्रीशंकराचार्यांनीं ठरविलें आहे (वे.सू.शां.भा. २.४.५.६); आणि गीतेंत तर "इंद्रियाणि दशैकं च" (गी. १३.५)—इंद्रियें दहा आणि एक म्हणजे अकरा आहेत—असें स्वच्छच सांगितलें आहे. अर्थात् या बाबतींत सांख्य व वेदान्त या दोन्ही शास्त्रांत आतां कांहीं मतभेद राहिलेला नाहीं.

सेंद्रिय सृष्टींतील मूलभूत अकरा इंद्रियशक्ति किंवा गुण आणि निरिंद्रिय सृष्टीची मूलभूत पांच तन्मात्रद्रव्यें मिळून अनुक्रमें सात्त्विक व तामस अहंकारापासून याप्रमाणें निर्माण झाल्यावर, पुढें त्यापैकीं पंचतन्मात्रद्रव्यांपासून क्रमाक्रमानें स्थूल पंचमहाभूतें (यास विशेष असेंहि नांव आहे) व स्थूल निरिंद्रिय पदार्थ निर्माण होऊं लागतात, आणि या पदार्थांचा यथासंभव अकरा सूक्ष्म इंद्रियांशीं संयोग होऊन सेंद्रिय सृष्टि बनत्ये, असें सांख्यांनीं ठरविलें आहे.

प्रकृतीपासून पुढें प्रादुर्भूत होणाऱ्या तत्त्वांचा आतांपर्यंत वर्णिलेला सांख्यांचा क्रम खालीं दिलेल्या वंशवृक्षावरून स्पष्ट दिसून येईल—

ब्रह्मांडाचा वंशवृक्ष

पुरुष >(दोन्ही स्वयंभू व अनादि)< — **प्रकृति** (अव्यक्त व सूक्ष्म)
(निर्गुण. पर्यायशब्द-ज्ञ, द्रष्टा इ) (सत्व-रजस्तमोगुणी. पर्यायशब्द—प्रधान, अव्यक्त, माया, प्रसवधर्मिणी इ.)

|

महान् किंवा **बुद्धि** (व्यक्त व सूक्ष्म)
(पर्यायशब्द-आसुरी, मति, ज्ञान, ख्याति, इ.)

|

अहंकार (व्यक्त व सूक्ष्म)
(पर्यायशब्द—अभिमान, तैजस, इ.)

|

(सात्त्विकसृष्टि म्ह० व्यक्त व सूक्ष्म इंद्रियें) | (तामस म्ह० निरिंद्रियसृष्टि)

पांच बुद्धींद्रिये | **पांच कर्मेंद्रियें** | **मन** | **पंचतन्मात्रें** (सूक्ष्म)

|

विशेष किंवा **पंचमहाभूतें** (स्थूल)

(बाजूस: } तेवीस तत्त्वें [प्रकृतीचे विकार] — कंसांत: तेवीस तत्त्वांचा विस्तार (सूक्ष्म))

स्थूल पंचमहाभूतें व पुरुष धरून याप्रमाणें एकंदर २५ तत्त्वें होतात. यांपैकीं महान किंवा बुद्धीपासून पुढले तेवीस गुण हे मूळ प्रकृतीचे विकार होत. पण त्यांतहि सूक्ष्मतन्मात्रें व पांच स्थूल महाभूतें हे द्रव्यात्मक विकार असून बुद्धि, अहंकार व इंद्रियें या केवळ शक्ति किंवा गुण आहेत, व हीं तेवीस तत्त्वें व्यक्त, तर मूळ प्रकृति अव्यक्त, असा भेद आहे. या तेवीस तत्त्वांपैकी आकाशांतच दिक् व काल यांचा सांख्य समावेश करीत असून, प्राण निराळा न मानितां सर्व इंद्रियांचे व्यापार सुरू झाले म्हणजे त्यांसच ते प्राण असें म्हणतात (सां. का २९). परंतु वेदान्त्यांस हें मत कबूल नसून ते प्राण हें स्वतंत्र तत्त्व समजतात (वे. सू. २.४.९). तसेंच सांख्य समजतात त्याप्रमाणें प्रकृति व पुरुष दोन्ही स्वयंभू व स्वतंत्र नसून एकाच परमेश्वराच्या दोन विभूति आहेत, असें वेदान्ती मानितात हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. सांख्य व वेदान्त यांजमधील हे भेद खेरीज करून बाकीचा सृष्ट्युत्पत्तिक्रम उभयपक्षीं ग्राह्य आहे. उदाहरणार्थ, महाभारतांत अनुगीतेंत दोनदां 'ब्रह्मवृक्ष' किंवा 'ब्रह्मवन' यांचें जें वर्णन आहे (मभा. अश्व. ३५. २०—२३; व ४७. १२—१५), तें सांख्यांच्या तत्त्वांना धरून केलेलें आहे.—

अव्यक्तबीजप्रभवो बुद्धिस्कंधमयो महान् ।
महाहंकारविटपः इंद्रियान्तरकोटरः ॥

महाभूतविशाखश्च विशेषप्रतिशाखवान् ।
सदापर्णः सदापुष्पः शुभाशुभफलोदयः ॥
आजीव्यः सर्वभूतानां ब्रह्मवृक्षः सनातनः ।
एनं छित्त्वा च भित्त्वा च तत्त्वज्ञानासिना बुधः ॥
हित्वा सङ्गमयान् पाशान् मृत्युजन्मजरोदयान् ।
निर्ममो निरहंकारो मुच्यते नात्र संशयः ॥

"अव्यक्त (प्रकृति) हें ज्याचें बीं, बुद्धि (महान्) हें ज्याचें खोड, अहंकार हा ज्याचा मुख्य पल्लव, मन व दहा इंद्रियें हीं ज्याच्या आंतल्या ढोल्या, (सूक्ष्म) महाभूतें (पंचतन्मात्रे) या ज्याच्या मोठ्या शाखा, आणि विशेष म्हणजे स्थूल महाभूतें या ज्याच्या आडशाखा किंवा डाहाळ्या, असा हा नेहमीं पानें, फुलें व शुभाशुभ फळें धारण करणारा, सर्व प्राणिमात्रांना आधारभूत, पुरातन मोठा ब्रह्मवृक्ष आहे. याला तत्त्वज्ञानरूप तरवारीनें छेदून व त्याचे तुकडेतुकडे करून ज्ञानी पुरुषानें जन्म, जरा व मृत्यु उत्पन्न करणारे संगमय पाश तोडावे, आणि ममत्वबुद्धि व अहंकार यांचा त्याग करावा, म्हणजे तो निःसंशय मुक्त होतो." सारांश, हा ब्रह्मवृक्ष म्हणजेच 'संसृतीचा पिंगा' किंवा प्रकृतीचा अगर मायेचा 'पसारा' होय. याला 'वृक्ष' म्हणण्याची वहिवाट फार प्राचीन म्हणजे ऋग्वेदापर्यंत पोंचलेली असून, उपनिषदांतून यासच 'सनातन अश्वत्थवृक्ष' असें म्हटलें आहे (कठ. ६.१). परंतु तेथें म्हणजे वेदांत या वृक्षाचें मूळ (परब्रह्म) वर आणि शाखा (दृश्यसृष्टीचा पसारा) खालीं एवढेंच वर्णन केलेलें असतें. हें वैदिक वर्णन आणि सांख्यांचीं तत्त्वें यांची जोड घालून गीतेंतील अश्वत्थवृक्षाचें वर्णन बनविलें आहे, हें गीता १५. १ व २ या श्लोकांवरील आमच्या टीकेंत स्पष्ट करून दाखविलें आहे.

वर वृक्षरूपानें दिलेल्या पंचवीस तत्त्वांचेंच सांख्य आणि वेदान्ती निरनिराळ्या प्रकारें वर्गीकरण करीत असल्यामुळें, या वर्गीकरणाबद्दलचीहि थोडी माहिती येथें सांगितली पाहिजे. सांख्य असें म्हणतात कीं, या पंचवीस तत्त्वांचे मूलप्रकृति, प्रकृति-विकृति, विकृति आणि न प्रकृति—न-विकृति, असे चार वर्ग होतात. (१) प्रकृतितत्त्व दुसऱ्या कोणापासून झालेलें नाहीं म्हणून त्यास मूलप्रकृति हें नांव प्राप्त होतें. (२) ही मूलप्रकृति सोडून दुसऱ्या पायरीवर आलें म्हणजे महान् हें तत्त्व लागतें. महान् प्रकृतीपासून निघाला म्हणून तो 'प्रकृतीची विकृति किंवा विकार, आहे; व पुढें अहंकार या महान्‌तत्त्वापासून निघाला म्हणून महान् हा अहंकारचें प्रकृति किंवा मूळ आहे. एतावता महान् किंवा बुद्धि हा गुण एका बाजूनें अहंकाराची प्रकृति किंवा मूळ होतो; आणि दुसऱ्या बाजूनें मूळ प्रकृतीची विकृति म्हणजे विकार होतो. म्हणून सांख्यांनीं त्यास 'प्रकृति-विकृति' या वर्गांत घातलें आहे; व याच न्यायानें अहंकार व पंचतन्मात्रें यांचा समावेशहि 'प्रकृति-विकृति' या वर्गांतच

करण्यांत येतो. जें तत्त्व अगर गुण स्वतः दुसऱ्यापासून निघालेलें (विकृति) असून पुढें आपणच दुसऱ्या तत्त्वांचें मूलभूत (प्रकृति) होतें त्यास 'प्रकृति-विकृति' असें म्हणतात. महान्, अहंकार व पंचतन्मात्रें हीं सात तत्त्वें अशा प्रकारचीं आहेत. (३) पण पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें, मन आणि स्थूल पंचमहाभूतें या सोळा तत्त्वांपासून पुढें दुसरीं कोणतीहि तत्त्वें निघालेलीं नाहींत. उलट तींच दुसऱ्यापासून निघालीं आहेत. म्हणून या सोळा तत्त्वांस 'प्रकृति-विकृति' असें न म्हणतां नुस्तें 'विकृति' किंवा 'विकार' असें म्हणतात. (४) पुरुष प्रकृति नाहीं व विकृतिहि नाही, तो स्वतंत्र व उदासीन द्रष्टा आहे. ईश्वरकृष्णानें याप्रमाणें वर्गीकरण करून—

मूलप्रकृतिरविकृतिः महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त।
षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः॥

"मूळ प्रकृति ही अविकृति, म्ह० कशाचाच विकार नाहीं. महदादि सात,—महत्, अहंकार व पंचतन्मात्रें,—या प्रकृति-विकृति होत; आणि मनासकट अकरा इंद्रियें व स्थूल पंचमहाभूतें मिळून सोळा तत्त्वांस नुस्त्या विकृति किंवा विकार असें म्हणतात. पुरुष प्रकृति नाही आणि विकृति नाही" (सां. का. ३), असा त्याचा खुलासा केला आहे. आणि पुढें याच पंचवीस तत्त्वांचे पुनः अव्यक्त, व्यक्त व ज्ञ असे तीन वर्ग केले आहेत. पैकीं मूळ प्रकृति तेवढी एकच अव्यक्त, प्रकृतीपासून उत्पन्न झालेलीं तेवीस तत्त्वें व्यक्त, आणि पुरुष हा ज्ञ होय. सांख्यांच्या वर्गीकरणाचे हे भेद झाले. पुराणें, स्मृति, महाभारत वगैरे वैदिकमार्गीय ग्रंथांत प्रायः हींच पंचवीस तत्त्वें सांगितलेलीं असतात (मैत्र्यु. ६.१०; मनु. १.१४, १५ पहा). पण उपनिषदांतून हीं सर्व परब्रह्मापासून उत्पन्न झालीं असें वर्णन असून तेथें त्यांचें जास्त विवेचन किंवा वर्गीकरण केलेलें नसतें. उपनिषदांपुढील ग्रंथांत मात्र त्यांचें वर्गीकरण केलेलें आढळून येतें. पण वर सांगितलेल्या सांख्यांच्या वर्गीकरणाहून तें भिन्न असतें. एकंदर तत्त्वें पंचवीस; पैकीं सोळा तत्त्वें सांख्यमताप्रमाणेंहि विकार म्हणजे बोलून चालूनच दुसऱ्या तत्त्वांपासून उत्पन्न झालेलीं असल्यामुळें त्यांस प्रकृति किंवा मूलभूत पदार्थ या वर्गांत घालीत नाहींत. बाकी नऊ तत्त्वें शिल्लक राहिली;—१ पुरुष, २ प्रकृति, ३—९ महत्, अहंकार व पांच तन्मात्रें. यांपैकीं पुरुष व प्रकृति सोडून देऊन बाकीच्या सातांस सांख्य प्रकृति-विकृति असें म्हणतात. पण वेन्दान्तशास्त्रांत प्रकृति स्वतंत्र मानीत नसून एका परमेश्वरापासूनच पुरुष व प्रकृति उत्पन्न होतात असा त्यांचा सिद्धांत आहे. हा सिद्धान्त स्वीकारिला म्हणजे मूळ प्रकृति आणि प्रकृति-विकृति असा जो सांख्य भेद करितात तो शिल्लक रहात नाहीं. कारण, प्रकृतिसुद्धां परमेश्वरापासून उत्पन्न झाली असल्यामुळें तिला मूळ म्हणतां येत नसून ती प्रकृति-विकृतिच्याच वर्गांत येत्ये. म्हणून सृष्ट्युत्पत्तीचें वर्णन करि-

तांना वेदान्ती एका परमेश्वरापासून एका बाजूस जीव व दुसऱ्या बाजूस (महदादि सात प्रकृति-विकृतिसुद्धां) अष्टधा म्हणजे आठ प्रकारची प्रकृति निर्माण झाली असें वर्णन करीत असतात (मभा. शां. ३०६. २९ व ३१०. १० पहा). म्हणजे वेदान्त्यां-प्रमाणें पंचवीस तत्त्वांपैकीं सोळा तत्त्वें सोडून देऊन बाकी राहिलेल्या नऊ तत्त्वांचे 'जीव' आणि 'अष्टधा प्रकृति' असें दोन प्रकारचेंच वर्गीकरण होतें. वेदान्त्यांचें हेंच वर्गीकरण भगवद्गीतेंत स्वीकारिलें आहे. पण त्यांत अखेर थोडा फरक झाला आहे. सांख्य ज्याला पुरुष म्हणतात त्यालाच गीतेंत जीव म्हटलें असून जीव हा ईश्वराची 'परा प्रकृति' म्हणजे श्रेष्ठ स्वरूप होय असें सांगितलें आहे; आणि सांख्य जिला मूलप्रकृति म्हणतात तिलाच गीतेंत परमेश्वराचें 'अपर' म्हणजे कनिष्ठ स्वरूप म्हटलें आहे (गी. ७. ४, ५). याप्रमाणें प्रथम दोन ठोकळ वर्ग केल्यावर यांतील दुसऱ्या वर्गाचे म्हणजे कनिष्ठ स्वरूपाचे पुढील भेद किंवा प्रकार जेव्हां सांगावयाचे, तेव्हां या कनिष्ठ स्वरूपाखेरीज त्यापासून निघालेलीं बाकीचीं तत्त्वें सांगितलीं पाहिजेत. कारण, कनिष्ठ स्वरूप (म्हणजे सांख्यांची मूलप्रकृति) हा स्वतः आपलाच एक प्रकार किंवा भेद होऊं शकत नाहीं. उदाहरणार्थ, बापाला मुलें किती हें जेव्हां सांगावयाचें असतें, तेव्हां त्या मुलांतच बापाची गणना करितां येत नाहीं. म्हणून परमेश्वराच्या कनिष्ठ स्वरूपाचे पुढें भेद किती हें सांगतांना, वेदान्त्यांच्या अष्टधा प्रकृतीपैकीं मूलप्रकृति सोडून देऊन बाकी राहिलेले महान्, अहंकार व पंचतन्मात्रें एवढेच सात त्या मूलप्रकृतीचे भेद किंवा प्रकार आहेत असें म्हणावें लागतें. पण असें केलें म्हणजे परमेश्वराचें कनिष्ठ स्वरूप किंवा मूलप्रकृति सात प्रकारची आहे असें म्हणावें लागेल; आणि वर सांगितल्याप्रमाणें वेदान्ती तर प्रकृति अष्टधा म्हणजे आठ प्रकारची आहे असें म्हणतात. वेदान्ती म्हणणार आठ प्रकारची आणि गीता म्हणणार सात प्रकारची, असा या ठिकाणीं दिसण्यांत विरोध येतो हा विरोध न रहातां 'अष्टधा प्रकृति' हें वर्णन पुनः कायम ठेवणें गीताकारांस इष्ट होतें. म्हणून महान्, अहंकार व पंचतन्मात्रें या सातांतच मन या आठव्या तत्त्वाची भर घालून परमेश्वराचें कनिष्ठ स्वरूप म्हणजे मूलप्रकृति अष्टधा आहे असें गीतेंत वर्णन केलें आहे (गी. ७. ५). पैकीं मनांतच दहा इंद्रियांचा आणि पंचतन्मात्रांत पंचमहाभूतांचा समावेश होतो. म्हणून गीतेंतील वर्गीकरण सांख्यांच्या व वेदान्त्यांच्याहि वर्गीकरणाहून जरी भिन्न दिसलें तरी एकंदर तत्त्वांची संख्या त्यामुळें कमीजास्त होत नाहीं असें दिसून येईल. तत्त्वें सर्वत्र पंचवीसच आहेत. तथापि वर्गीकरणाच्या भेदानें भ्रम पडूं नये म्हणून हीं तिन्ही वर्गीकरणें कोष्टकाच्या रूपानें एकत्र करून पुढें दिलीं आहेत. गीतेच्या तेराव्या अध्यायांत (१३. ५) वर्गीकरणाच्या भरीस न पडतां सांख्यांचीं पंचवीस तत्त्वेंच जशींच्या तशींच पृथक् वर्णिलीं आहेत; व

त्यावरून वर्गीकरण भिन्न असलें तरी दोन्ही ठिकाणीं तत्त्वांची संख्या एकच आहे ही गोष्ट उघड होत्ये.

पंचवीस मूलतत्त्वांचें वर्गीकरण.

सांख्यांचें वर्गीकरण.	तत्त्वें.	वेदान्त्यांचें वर्गीकरण.	गीतेचें वर्गीकरण.
न-प्रकृति-न-विकृति	१ पुरुष	परब्रह्माचें श्रेष्ठ स्वरूप	परा प्रकृति
मूलप्रकृति	१ प्रकृति	परब्रह्माचें कनिष्ठ रूप (आठ प्रकारचे)	अपरा प्रकृति
७ प्रकृति-विकृति	१ महान् १ अहंकार ५ तन्मात्रें		अपरा प्रकृतिचे आठ प्रकार
१६ विकार	१ मन ५ बुद्धींद्रियें ५ कर्मेंद्रियें ५ महाभूतें	विकार म्हणून वेदान्ती या सोळा तत्त्वांस मूलतत्त्वांत गणीत नाहींत	विकार ह्मणून या पधरा तत्त्वांची मूल तत्त्वांत गीता गणना करीत नाहीं.
	२५		

असो. मूळ साम्यावस्थेंत असणाऱ्या एकजिनसी निरवयव अव्यक्त जड प्रकृतीस व्यक्त सृष्टि उत्पन्न करण्याची अस्वयंवेद्य 'बुद्धि' झाल्यावर 'अहंकारानें' तिच्यांतच सावयव बहुजिनसीपणा येऊन, पुढें एका बाजूस सात्त्विक म्हणजे इंद्रिय-सृष्टीची मूलभूत सूक्ष्म अकारा इंद्रियें आणि दुसऱ्या बाजूस निरिंद्रिय म्हणजे तामस सृष्टीचीं मूलभूत पंच सूक्ष्म तन्मात्रें 'गुणापासून गुण' या गुणपरिणामवादाप्रमाणें कशी निर्माण होतात याचें विवेचन संपलें. यापुढील सृष्टि म्हणजे स्थूल पंचमहाभूतें किंवा त्यांपासून होणारे दुसरे जड पदार्थ कोणत्या क्रमानें निर्माण झाले याचा आतां खुलासा केला पाहिजे. सूक्ष्म तन्मात्रापासूनच पुढें स्थूल पंच-महाभूतें किंवा 'विशेष' हे गुणपरिणामानें उत्पन्न झालेले आहेत, एवढेंच काय तें सांख्यशास्त्रांत सांगितलें आहे. पण वेदान्तशास्त्रावरील ग्रंथांत या प्रश्नाचें अधिक विवेचन केलें असल्यामुळें प्रसंगोपात्त तेंहि,—वेदान्तशास्त्रांतलें आहे, सांख्यांचें नव्हे ही इशारत देऊन,—येथें थोडक्यांत सांगतों. स्थूल पृथ्वी, पाणी, तेज, वायु व आकाश यांस पंचमहाभूतें किंवा विशेष असें म्हणतात. यांच्या उत्पत्तीचा क्रम तैत्तिरीयोपनिषदांत असा दिला आहे कीं—" आत्मनः आकाशः संभूतः। आकाशाद्वायुः। वायोरग्निः। अग्नेरापः। अद्भ्यः पृथिवी। पृथिव्या ओषधयः। इ०"(तै.उ. २.१),—परमात्म्यापासून (सांख्य म्हणतात त्याप्रमाणें मूळ जड प्रकृतीपासून नव्हे) प्रथम आकाश, आकाशापासून वायु, वायुपासून अग्नि, अग्निपासून पाणी, व पाण्यापासून पुढें पृथिवी उत्पन्न झाली आहे. तैत्तिरीयोपनिषदांत या क्रमाचें कारण काय

तें सांगितलेलें नाहीं. पण उत्तरवेदान्तग्रंथांतून पंचमहाभूतें निर्माण होण्याच्या या क्रमाची उपपत्ति सांख्यशास्त्रोक्त गुणपरिणामाच्या तत्त्वावरच लाविलेली दिसत्ये. या उत्तरवेदान्त्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, "गुणा गुणेषु वर्तन्ते" या न्यायानें प्रथम एकाच गुणाचा पदार्थ उत्पन्न होऊन त्यापासून दोन गुणांचे, तीन गुणांचे, अशी वाढ होत गेली आहे. पंचमहाभूतांपैकीं आकाशास मुख्यत: शद्ब एवढा एकच गुण असल्यामुळें आकाश प्रथम उत्पन्न झालें. त्यानंतर वायु. कारण, वायूंत शद्ब व स्पर्श हे दोन गुण आहेत. वारा वाजतो म्हणजे ऐकूं येतो इतकेंच नव्हे, तर तो आपल्या स्पर्शेंद्रियासहि समजतो. वायूनंतर अग्नि. कारण, शद्ब व स्पर्श या दोहोंखेरीज अग्नींत रूप हा तिसरा गुण आहे. या तीन गुणखेरजि रुचि किंवा रस हा पाण्यांत चवथा गुण असल्यामुळें, अग्नीमागून पाणी झालें असलें पाहिजे; आणि शेवटीं पृथ्वींत या चारी गुणांपेक्षां गंध हा गुण विशेष असल्यामुळें पाण्यापासून पुढें पृथ्वी उत्पन्न झाली असा सिद्धान्त होतो. यास्कानें हाच सिद्धान्त दिला आहे (निरुक्त. १४.४). स्थूल पंचमहाभूतें या क्रमानें निर्माण झाल्यावर "पृथिव्या ओषधयः। ओषधीभ्योऽन्नम्। अन्नात्पुरुषः। " (तै २ १)—पृथिवीपासून वनस्पति, वनस्पतीपासून अन्न, व अन्नापासून पुरुष उत्पन्न झाला,—असें तैत्तिरीयोपनिषदांतच पुढें वर्णन आहे. ही पुढील सृष्टि पंचमहाभूतांच्या मिश्रणानें होत असून त्या मिश्रणाच्या क्रियेस वेदान्तग्रंथांत 'पंचीकरण' हें नांव दिलेलें आहे. पंचीकरण म्हणजे पांच महाभूतांपैकीं प्रत्येकाचा कमीजास्त भाग घेऊन त्या सर्वांच्या मिश्रणानें नवा पदार्थ तयार होणें असा अर्थ आहे. हें पंचीकरण अर्थात् अनंत प्रकारें होऊं शकतें.

काळें पांढरें मेळवितां। पारवें होतें तत्त्वतां।
काळें पिवळें मेळवितां। हिरवें होय ॥

असें दासबोधाच्या नवव्या दशकांत (९.६.४०) सांगून तेराव्या दशकांत—

त्या भूगोळाचे पोटीं। अनंत बीजांचीया कोटी ॥
पृथ्वी पाण्या होतां भेटी। अंकुर निघती ॥
पृथ्वी वल्ली नाना रंग। पत्रें पुष्पांचे तरंग।
नाना स्वाद ते मग। फळें जालीं ॥

... ...

अंडज, जारज, स्वेदज, उद्भिज,। पृथ्वी पाणी सकळाचें बीज।
ऐसें हें नवलचोज। सृष्टिरचनेचें ॥
चारी खाणी चारी वाणी। चौऱ्यांशीं लक्ष*जीव योनी।
निर्माण झाले लोक तिन्ही। पिंड ब्रह्मांड ॥

* चौऱ्यांशीं लक्ष योनींची ही कल्पना पौराणिक असून ती अदमासानें केलेली आहे हें उघड आहे. तथापि ती अगदींच निराधार नाहीं. पाश्चिमात्य आधिभौतिकशास्त्री उत्क्रांति-

(दा. १३.३.१०–१५) असें समर्थांनीं जें वर्णन केलें आहे तें याच धोरणावर केलेलें आहे. परंतु पंचीकरणानें नुस्ते जड पदार्थ, किंवा जड देहच उत्पन्न होतात. या जड देहाचा सचेतन प्राणी बनण्यास जड देहाचा प्रथम सूक्ष्म इंद्रियांशीं व नंतर आत्म्याशीं म्हणजे पुरुषाशीं संयोग व्हावा लागतो हें विसरतां कामा नये.

उत्तरवेदान्तग्रंथांतून वर्णिलेलें हें पंचीकरण प्राचीन उपनिषदांतलें नव्हे हेंहि येथें सांगितलें पाहिजे. तन्मात्रें किंवा महाभूतें पांच न मानितां छांदोग्योपनिषदांत तेज आप (पाणी), व अन्न (पृथ्वी), हीं तीनच सूक्ष्म मूलतत्त्वें घेऊन या तिहीं-च्याच मिश्रणानें म्हणजे 'त्रिवृत्करणानें' पुढें सर्व विविध सृष्टि निर्माण झाली, असें वर्णन आहे; आणि "अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां बह्वीः प्रजाः सृजमानां सरूपाः" (श्वेता. ४.५)—तांबडी म्हणजे तेजोरूपी, पांढरी म्हणजे जलरूपी व काळी म्हणजे पृथ्वीरूपी अशी तीन रंगांच्या तीन तत्त्वांची जी ही अजा म्हणजे बकरी तिच्या-पासून नामरूपात्मक अनेक प्रजा (सृष्टि) उत्पन्न झाली आहे,—असें श्वेताश्वतरोप-निषदात म्हटलें आहे. छादोग्योपनिषदाच्या सहाव्या अध्यायांत श्वेतकेतूचा व त्याच्या बापाचा संवाद दिला आहे. त्यांत आरंभींच श्वेतकेतूला त्याचा पिता असें

वादाप्रमाणे मनुष्यप्राणी सृष्ट्यारंभीं असलेल्या एका लहान गोल सजीव सूक्ष्म जंतूपासून उ-त्पन्न झाला असे मानितात. या कल्पनेप्रमाणे सूक्ष्म गोलजंतूचा स्थूल गोलजंतु होण्यास, या स्थूलजंतूचा पुनः लहान किडा होण्यास, लहान किड्याचा त्याच्या पुढला प्राणी होण्यास, दरम्यान प्रत्येक योनीच्या म्हणजे जातीच्या कित्येक पिढ्या झाल्या असल्या पाहिजेत हें उघड आहे. यावरून एका इंग्रजी जीवशास्त्रज्ञानें असे गणित केले आहे कीं, पाण्यांतील लहान मत्स्यांचे गुणधर्म वाढतां वाढतां त्यालाच अखेर मनुष्याचें स्वरूप प्राप्त होण्यास मध्यंतरीं निरनिराळ्या जातींच्या एकंदर सुमारें ५३ लक्ष ७५ हजार पिढ्या झालेल्या असाव्या, व पिढ्याची ही संख्या याच्या दसपटहि असू शकेल पाण्यांतील लहान जलचरांपासून मनुष्या-पर्यंतच्या या योनी झाल्या. यांतच लहान जलचरांपूर्वीच्या सजीव जंतूंची भर घातल्यास आणखी किती लक्ष पिढ्या धराव्या लागतील याचा अंदाजहि करणें अशक्य आहे. आमच्या पुराणांतील चौऱ्यांशीं लक्ष योनींच्या कल्पनेपेक्षां आधिभौतिक शास्त्रांच्या पुराणांतील पिढ्यांच्या कल्पनेची वाढ किती पुढें गेलेली आहे हे यावरून कळून येईल. कालाच्या कल्पनेसं-बंधानेंहि हाच न्याय लागू आहे. सजीव सृष्टींतील सूक्ष्मजंतु या पृथ्वीवर केव्हां उत्पन्न झाले याचा स्थूल मानानेंहि निश्चय करितां येत नसून सूक्ष्म जलचराची उत्पत्तिहि कोट्यावधि वर्षां-पूर्वी झालेली आहे असें भूगर्भगतजीवनशास्त्रज्ञांचे म्हणणें आहे. यासंबंधीं थोडक्यांत मा-हिती पाहिजे असल्यास *The Last Link by* **Ernst Haeckel, with notes etc. by Dr. H. Gadow (1898)** हें पुस्तक पहावें. ह्या पुस्तकाला डॉ. गॅडो यांनीं जीं दोनतीन उपयुक्त परिशिष्टें जोडलेलीं आहेत त्यांतून वरील माहिती घेतलेली आहे. पुराणांतील चौऱ्यांशीं लक्ष योनींचा हिशेब पुढें लिहिल्याप्रमाणें आहे—९ लक्ष जलचर, १० लक्ष पक्षी, ११ लक्ष कृमि, २० लक्ष पशु, ३० लक्ष स्थावर आणि ४ लक्ष मनुष्य. (दास. २०.६. पहा)

स्पष्ट सांगतो कीं, "बाबा! जगाच्या आरंभी 'एकमेवाद्वितीयं सत्' खेरीज म्हणजे येथून तेथून सर्व एकजिनसी व नित्य परब्रह्माखेरीज दुसरें कांहीं नव्हतें. जें असत् (ह्मणजे नाहींच) त्यापासून सत् कसें उत्पन्न होईल ? म्हणून आरंभीं सत्च सर्वत्र भरलेलें होतें. नंतर त्याला अनेक म्हणजे बहुजिनसी व्हावेंसें वाटून त्यापासून क्रमाक्रमानें सूक्ष्म तेज (अग्नि), आप (पाणी), व अन्न (पृथ्वी) उत्पन्न झालीं. नंतर या तीन तत्त्वांतच जीवरूपानें परब्रह्मानें प्रवेश केल्यावर त्यांच्या त्रिवृत्करणानें जगांतील अनेक नामरूपात्मक वस्तु निर्माण झाल्या. स्थूल अग्नि, सूर्य, किंवा वीज यांच्या ज्योतींत जो तांबडा (लोहित) रंग आहे तो सूक्ष्म तेजोरूपी मूळ तत्त्वाचा, जो पांढरा (शुक्ल) रंग आहे तो सूक्ष्म आपतत्त्वाचा, व जो काळा(कृष्ण) रंग आहे तो सूक्ष्म पृथ्वी तत्त्वाचा परिणाम आहे. तसेंच मनुष्य जें अन्न भक्षण करितो त्यांतहि सूक्ष्म तेज, सूक्ष्म आप, सूक्ष्म अन्न (पृथ्वी) हीं तीन मूलतत्त्वेंच भरलेलीं असतात. दहीं घुसळलें असतां ज्याप्रमाणें लोणी वर येतें तद्वत् वरील तीन सूक्ष्म तत्त्वांनीं झालेलें अन्न पोटांत गेल्यावर त्यांपैकीं तेजाचे अस्थि, मज्जा व वाणी, असे अनुक्रमें स्थूल, मध्यम व सूक्ष्म परिणाम मनुष्याचे देहांत उत्पन्न होतात; आणि त्याचप्रमाणें आप म्हणजे पाणी या तत्त्वापासून मूत्र, रक्त व प्राण; आणि अन्न म्हणजे पृथ्वी या तत्त्वापासून पुरीष, मांस व मन हीं तीन द्रव्यें निर्माण होत असतात (छां. ६. २–६). मूळ महाभूतें पांच न मानितां तीनच मानून त्रिवृत्करणानें सर्व दृश्य पदार्थांच्या उत्पत्तीची व्यवस्था लाविण्याची छांदोग्योपनिषदांतील ही पद्धतच वेदान्तसूत्रांत (२.४.२०) सांगितली असून पंचीकरणाचें नांवहि बादरायणाचार्य घेत नाहींत. तथापि तैत्तिरीय (२.१), प्रश्न (४.८), बृहदारण्यक (४.४.५), वगैरे दुसऱ्या उपनिषदांतून आणि खुद्द श्वेताश्वतर (२.१२), वेदान्तसूत्रें (२.३. १–१४) व शेवटीं गीता (७.४; १३.५) यांतहि तिहींच्या ऐवजीं पांच महाभूतें सांगितलीं आहेत; आणि गर्भोपनिषदांत मनुष्यदेह 'पंचात्मक' आहे असें आरंभींच म्हटलें असून महाभारत किंवा पुराणें यांतून तर पंचीकरणाचें स्पष्टच वर्णन आहे. (मभा. शां. १८४–१८६). यावरून पंचीकरणाची कल्पना सर्व वेदान्त्यांस अखेर ग्राह्य झालेली असून त्रिवृत्करण जरी प्राचीन असलें तरी तिहींऐवजीं पांच महाभूतें मानूं लागल्यावर त्रिवृत्करणाच्या नमुन्यावरच पंचीकरणाची कल्पना निघून त्रिवृत्करण मागें पडलें, असें स्पष्ट दिसून येतें. मनुष्याचें शरीर पंचमहाभूतांचें बनलें आहे. इतकेंच नव्हे, तर या पंचमहाभूतांपैकीं प्रत्येक पांच प्रकारें शरीरांत विभागलें आहे. उदाहरणार्थ, त्वक्, मांस, अस्थि, मज्जा व स्नायु ही पंचकडी अन्नमय पृथ्वीची होय, इ. इ.—असाहि पंचीकरण शब्दाचा अर्थ पुढें वाढलेला आहे (मभा. शां. १८४. २०–२५; व मराठींत दासबोध १७. ८ पहा). ही कल्पनासुद्धां वर दिलेल्या छांदोग्यो-

पनिषदांतील त्रिवृत्करणाच्या वर्णनावरून सुचलेली दिसत्ये. कारण, तेथेंहि तेज, आप व पृथ्वी हीं तत्त्वें प्रत्येकीं तीन तीन प्रकारें मनुष्याच्या देहांत आढळून येतात असें अखेर वर्णन आहे.

मूळ अव्यक्त प्रकृतीपासून, किंवा वेदान्तसिद्धान्ताप्रमाणें परब्रह्मापासून, अनेक नामरूपें धारण करणारे सृष्टींतील अचेतन म्हणजे निर्जीव किंवा जड पदार्थ कसे निर्माण झाले याचें विवेचन संपलें. आतां सृष्टीतील सचेतन म्हणजे सजीव प्राण्यांच्या उत्पत्तीसंबंधानें सांख्यशास्त्र जास्त काय म्हणतें त्याचा विचार करून पुढें वेदान्तशास्त्रांतील सिद्धान्तांशीं त्याचा कितपत मेळ पडतो तें पाहूं. मूळ प्रकृतीपासून निघालेल्या पृथिव्यादि स्थूल पंचमहाभूतांचा सूक्ष्म इंद्रियांशी संयोग झाला म्हणजे सजीव प्राण्याचें शरीर तयार होतें. पण हें शरीर सेंद्रिय असलें तरी जडच असतें. या इंद्रियांना प्रेरणा करणारें तत्व जडप्रकृतीहून निराळें असून त्यास पुरुष असें म्हणतात. हा पुरुष मुळांत अकर्ता असून त्याचा प्रकृतीशी संयोग झाला म्हणजे सजीव सृष्टीस सुरवात होत्ये; व "मी निराळा व प्रकृती निराळी" हें ज्ञान झाल्यावर पुरुषाचा प्रकृतिशीं झालेला संयोग सुटून तो मुक्त होतो, नाहींपेक्षां जन्ममरणाच्या फेऱ्यांत त्यास पडावें लागतें: इत्यादि सांख्यांचे सिद्धान्त मागील प्रकरणांत सांगितले आहेत. पण पुरुष निराळा व प्रकृति निराळी हें ज्ञान नसतां मरण पावणाराच्या आत्म्यास म्हणजे सांख्यपरिभाषेप्रमाणें पुरुषास हे नवेनवे जन्म कसे प्राप्त होतात याचें विवेचन तेव्हां केलें नसल्यामुळें त्याबद्दल आतां जास्त विचार करणें जरूर आहे. ज्ञानाखेरीज जो मनुष्य मरतो त्याचा आत्मा प्रकृतीच्या चक्रांतून अजीबात सुटत नाही हें उघड आहे. कारण, तसें होईल तर ज्ञानाची किंवा पापपुण्याची कांहींच मातब्बरी न रहातां, मेल्यावर प्रत्येक इसम प्रकृतीपासून सुटतो किंवा मोक्ष पावतो असें चार्वाकाप्रमाणें म्हणावें लागेल. बरें; मेल्यावर नुस्ता आत्मा म्हणजे पुरुष शिल्लक राहून तो आपण होऊनच नवेनवे जन्म घेण्याचे काम करितो असें म्हटलें, तर पुरुष अकर्ता व उदासीन असून सर्व कर्तृत्व प्रकृतीचें आहे या मूलभूत सिद्धान्तास बाध येतो. शिवाय आत्मा आपण होऊनच नवेनवे जन्म घेतो असें मानिल्यास हा त्याचा धर्म होऊन जन्ममरणाच्या फेऱ्यांतून त्याची कधींच सुटका व्हावयाची नाहीं, अशी अनवस्थाहि प्राप्त होत्ये. म्हणून ज्ञानावांचून एखादा मनुष्य मेला तरी त्याच्या आत्म्यासपुढें नवे जन्म प्राप्त करून देण्यास प्रकृतीचा त्याच्याशीं संबंध राहिलाच पाहिजे असें सिद्ध होतें. तथापि मरणानंतर स्थूल देहाचा नाश होत असल्यामुळें हा संबंध आतां स्थूल महाभूतात्मक प्रकृतीशीं असूं शकत नाहीं हें उघड आहे. पण प्रकृति म्हणजे केवळ स्थूल पचमहाभूतेंच आहेत असें नाहीं. प्रकृतीपासून एकंदर तेवीस तत्वें निर्माण होतात; व स्थूल पंचमहाभूतें हीं या तेविसांपैकीं शेवटचीं पांच होत. हीं शेवटचीं

पांच तत्त्वें (पंचमहाभूतें) एकंदर तेवीस तत्त्वांतून वजा केलीं म्हणजे बाकी १८ तत्त्वें शिल्लक रहातात. म्हणून ज्ञान न होतां जो मरण पावतो तो पुरुष पंचमहाभूतात्मक स्थूल शरीरापासून म्हणजे शेवटच्या पांच तत्त्वांतून जरी सुटला, तरी प्रकृतीच्या इतर १८ तत्त्वांशीं असलेला त्यांचा संबंध अशा प्रकारच्या मरणानें सुटत नाहीं असें आतां ओघानेंच प्राप्त होतें. महान् (बुद्धि), अहंकार, मन, दहा इंद्रियें आणि पंचतन्मात्रें हींच तीं अठरा तत्त्वें होत, (पृष्ठ १७६ यांत दिलेला ब्रह्मांडाचा वंशवृक्ष पहा). हीं सर्व सूक्ष्म आहेत. म्हणून पुरुषाचा यांच्याशीं संयोग कायम राहून जो देह बनतो त्यास स्थूल शरीराचे उलट सूक्ष्म किंवा लिंग शरीर असें म्हणतात (सां. का. ४०). एखादा प्राणी ज्ञान नसतां मेला तर मरतेवेळीं त्याच्या आत्म्याबरोबरच प्रकृतीच्या १८ तत्त्वांचें हें लिंगशरीर स्थूल देहांतून बाहेर पडतें, आणि ज्ञानप्राप्ति होईपर्यंत त्या पुरुषास नवेनवे जन्म घेण्यास लावीत असते. यावर कित्येकांची अशी शंका आहे कीं, मनुष्य मेल्यावर जीवाबरोबरच जडदेहांतून बुद्धि, अहंकार, मन व दहा इंद्रियें, यांचे व्यापारहि नष्ट होतात हें प्रत्यक्ष दिसत असल्यामुळें लिंगशरीरांत या तेरा तत्त्वांचा समावेश करण्यास कांहीं हरकत नाही. पण या तेरा तत्त्वांबरोबर पाच सूक्ष्म तन्मात्रांचा लिंगशरीरांत समावेश करण्याचें कांही कारण दिसत नाही. सांख्यांचें याला असें उत्तर आहे कीं, नुसती बुद्धि, नुस्ता अहंकार, मन व दहा इंद्रियें हीं तेरा तत्त्वें प्रकृतीचे नुस्ते गुण होत; आणि सावलीला ज्याप्रमाणें कोणत्या तरी पदार्थाचा किंवा चित्राला भित, कागद वगैरेचा आश्रय लागतो, तद्वत् ही गुणात्मक तेरा तत्त्वें एकत्र रहाण्यास कोणत्या तरी द्रव्याचा आश्रय पाहिजे. पैकीं आत्मा (पुरुष) स्वतः निर्गुण व अकर्ता असल्यामुळें तो स्वतः कोणत्याच गुणाचा आश्रय होऊं शकत नाहीं. मनुष्य जिवंत असतां त्याच्या देहांतील स्थूल पंचमहाभूतें हा या तेरा तत्त्वांस आश्रय असतो. पण मरणानंतर म्हणजे स्थूल देहाच्या नाशानंतर स्थूल पंचमहाभूतांचा हा आश्रय नाहींसा होतो. तेव्हां या तेरा गुणात्मक तत्त्वांना दुसरा कांहीं तरी द्रव्यात्मक आश्रय पाहिला पाहिजे. मूळ प्रकृति आश्रय म्हणावी तर ती अव्यक्त व अविकृत स्थितींतली म्हणजे अनंत व सर्वव्यापी असल्यामुळें एका लहानशा लिंगशरीरांतील बुद्धयादि गुणांचा आधार होऊं शकत नाहीं. म्हणून मूळ प्रकृतीच्याच द्रव्यात्मक विकारांपैकीं स्थूल पंचमहाभूतांऐवजीं त्यांची मूलभूत पांच सूक्ष्म तन्मात्रद्रव्यें यांचा, वरील तेरा गुणांबरोबरच त्यांना आश्रय म्हणून, लिंगशरीरांत समावेश करावा लागतो (सां. का. ४१). कित्येक सांख्य ग्रंथकार लिंगशरीर व स्थूल शरीर यांचे दरम्यान पंचतन्मात्रांचें तिसरें एक शरीर कल्पून तें लिंगशरीराचा आश्रय आहे असें प्रतिपादन करितात. पण सांख्यकारिकेंतील एकेचाळिसाव्या आर्येचा

खरा अर्थ तसा नसून, टीकाकारांनीं भ्रांतीनें तिसरें शरीर कल्पिलें आहे असें आमचें मत आहे. बुद्ध्यादि तेरा तत्त्वांबरोबर पंचतन्मात्रांचा लिंगशरीरांत कां समावेश केला याचें कारण सांगण्यापलीकडे या आर्येचा आमच्या मतें दुसरा कांहींच हेतु नाहीं.*

सूक्ष्म अठरा तत्त्वांच्या सांख्योक्त लिंगशरीरांत आणि उपनिषदांतून वर्णिलेल्या लिंगशरीरांत फारसा भेद नाहीं, असें थोड्या विचारान्तीं कोणासहि दिसून येईल. बृहदारण्यकोपनिषदांत असें म्हटलें आहे कीं,—"जळू (जलायुका) ज्याप्रमाणें गवताचे काडीच्या एका टोंकास पोंचली म्हणजे दुसऱ्या काडीवर (पुढच्या पायांनीं) शरीराचा पुढचा भाग ठेवून, मग पूर्वीच्या काडीवर असलेला मागचा भाग आकर्षून घेत्ये, तद्वत् आत्मा एक शरीर सोडून दुसऱ्या शरीरांत जातो" (बृ. ४.४.३). परंतु केवळ या दृष्टान्तावरून नुस्ता आत्माच दुसऱ्या शरीरांत जातो, व तोहि एक शरीर सुटल्याक्षणींच जातो, हीं दोन्ही अनुमानें सिद्ध होत नाहींत. कारण, बृहदारण्यकोपनिषदांतच पुढें (बृ. ४.४.५) आत्म्याबरोबरच पंच (सूक्ष्म) भूतें, मन, इंद्रियें, प्राण व धर्माधर्म हीं शरीरांतून निघून जातात असें वर्णन असून, आत्म्याला आपल्या कर्माप्रमाणें निरनिराळे लोक प्राप्त होऊन तेथें तो कांहीं काळ वास करितो असें म्हटलें आहे (बृ.६.२.१४ व १५). त्याप्रमाणेंच छांदोग्योपनिषदांतहि आप (पाणी) या मूलतत्त्वासहवर्तमान जीवाची जी गति वर्णिली आहे (छां. ५.३,३;५.९.१), व त्याचा वेदान्तसूत्रांत जो अर्थनिर्णय केला आहे त्यावरून (वे.सू. ३.१.१–७) लिंगशरीरांत पाणी व त्याबरोबर तेज व अन्न मिळून तिन्ही मूलतत्त्वांचा समावेश छांदोग्योपनिषदालाहि अभिप्रेत आहे असें स्पष्ट होतें. सारांश, महदादि अठरा सूक्ष्म तत्त्वांचें जें सांख्यांचें लिंगशरीर त्यांतच प्राण व धर्माधर्म म्हणजे कर्म यांची भर घातली म्हणजे वेदान्तांतील लिंगशरीर होतें असें दिसून येतें. पण सांख्यशास्त्राप्रमाणें अकरा इंद्रियांच्या वृत्तींतच प्राणाचा, व बुद्धींद्रियांचे व्यापारांत धर्माधर्माचा

---

* आमच्याप्रमाणेच भट्टकुमारिल यांनी या आर्येचा अर्थ लाविला आहे असें त्यांच्या मीमांसाश्लोकवार्तिक ग्रंथांतल्या एका श्लोकावरून (आत्मवाद, श्लो. ६२) दिसून येतें. तो श्लोक असा—

अंतराभवदेहो हि नेष्यते विन्ध्यवासिना ।
तदस्तित्वे प्रमाणं हि न किंचिदवगम्यते ॥ ६२ ॥

"अंतराभव म्हणजे लिंगशरीर आणि स्थूलशरीर यांमधला देह किंवा शरीर विंध्यवासीला संमत नाहीं. अशा प्रकारचा मधला देह आहे म्हणण्यास कांहींच प्रमाण मिळत नाहीं." ईश्वरकृष्ण विंध्य पर्वतावर रहात असे म्हणून त्याला विंध्यवासी नांव पडलेलें आहे. अंतराभवशरीरास 'गंधर्व' असेंहि नांव आहे. अमरकोश ३.३. १३२ व त्यावरील रा. रा. कृष्णाजी गोविंद ओक यांनीं प्रसिद्ध केलेली क्षीरस्वामीची टीका व सदर ग्रंथाची प्रस्तावना पृ.८ पहा.

समावेश होत असल्यामुळें हा भेद केवळ शाब्दिक असून लिंगशरीराच्या घटकावयवाबद्दल वेदान्त व सांख्य यांत वस्तुतः कांहींच भेद नाहीं असें म्हटलें तरी चालेल. याचसाठीं मैत्र्युपनिषदांत (मै. ६. १०) "महदादि सूक्ष्मपर्यंतं" हें सांख्योक्त लिंगशरीराचें लक्षण "महादाद्यविशेषांतं" अशा पर्यायानें जसेंच्या तसेंच दिलें आहे. * भगवद्गीतेंत "मनःषष्ठानींद्रियाणि" (गी. १५. ७)–मन आणि पांच ज्ञानेंद्रियें एवढेंच सूक्ष्म शरीर होय असें सांगून पुढें "वायुर्गंधानिवाशयात्"(१५.८) म्हणजे वारा ज्याप्रमाणें फुलांतून सुगंध हरण करितो तद्वत् जीव स्थूल शरीर सोडितांना हें लिंगशरीर बरोबर घेऊन जातो असें वर्णन केलें आहे. तथापि गीतेंतील अध्यात्मज्ञान उपनिषदांतूनच घेतलेलें असल्यामुळें 'मनासह सहा इंद्रियें' या शब्दांतच पांच कर्मेंद्रियें, पंचतन्मात्रें, प्राण व पापपुण्य यांचा संग्रह भगवंतास अभिप्रेत आहे, असें म्हटलें पाहिजे. मनुष्य मेल्यावर त्याला या जन्मांतील पाप पुण्याचीं फलें भोगण्याकरितां पंचतन्मात्रात्मक सूक्ष्म शरीर प्राप्त होतें, असें मनुस्मृतींतहि वर्णिलें आहे (मनु. १२. १६, १७). 'वायुर्गंधानिवाशयात्' या गीतेंतील दृष्टान्तावरून हें शरीर सूक्ष्म आहे एवढेंच सिद्ध होतें; त्याचा आकार केवढा तें समजत नाही. पण महाभारतांत सावित्र्युपाख्यानांत (मभा. वन. २९६. १६) सत्यवानाचे (स्थूल) शरीरांतून अंगुष्ठमात्र पुरुष यमानें बाहेर काढिला,—"अंगुष्ठमात्रं पुरुषं निश्चकर्ष यमो बलात्"–असें जें वर्णन आहे त्यावरून हें लिंगशरीर दृष्टान्तासाठीं तरी आंगठयाएवढया आकाराचें मानीत असत असें दिसून येतें.

लिंगशरीर आमच्या डोळयांना न दिसलें तरी तें आहे असें कोणत्या अनुमानानें सिद्ध होतें, आणि त्या शरीराचे घटकावयव कोणते याचा विचार झाला. परंतु प्रकृति व पांच स्थूल महाभूतें सोडून बाकी अठरा तत्त्वांच्या समुच्चयानें लिंगशरीर निर्माण होतें, असें म्हटल्यानें सर्व निर्वाह लागत नाहीं. लिंगशरीर जेथें जेथें असेल

---

*द्वात्रिंशदुपनिषदांच्या आनंदाश्रमप्रतींत मैत्र्युपनिषदांतील वरील मंत्राचा पाठ "महदाद्यं विशेषान्तं" असा दिला आहे व तोच टीकाकारानेंहि स्वीकारिला आहे. हा पाठ घेतला तर आरंभींच्या महत्तत्त्वाचा लिंगशरीरांत समावेश करून विशेषान्तं या पदानें दाखविलेली विशेष म्हणजे पंचमहाभूतें सोडून द्यावीं लागतात म्हणजे महादाद्यं यापैकीं महत् धरावयाचें आणि विशेषान्तं यापैकीं विशेष सोडावयाचें, असा अर्थ करावा लागतो. पण आद्यन्त जेथें सांगितले असतात तेथें ते दोन्ही धरणें किंवा दोन्ही सोडणें युक्त आहे. म्हणून महादाद्यं या पदाच्या अखेरचा अनुस्वार काढून टाकून "महदाद्यविशेषान्तम्" (महदा + दिअविशेषान्तम) असा पाठ घ्यावा असें प्रो. डायसन यांचें म्हणणें आहे. असें केलें असतां अविशेष असें पद पडून महत् आणि अविशेष म्हणजे आदि व अंत या दोघांसहि एक न्याय लागू होऊन दोघांचाहि लिंगशरीरांत समावेश केला जातो, हा या पाठाचा विशेष गुण आहे. पण पाठ कोणताहि घेतला तरी अर्थांत भेद होत नाहीं हें ध्यानांत ठेविलें पाहिजे.

तेथें तेथें या अठरा तत्त्वांचा समुच्चय आपआपल्या गुणधर्मांप्रमाणें मातापितराच्या स्थूल देहांतून किंवा पुढें स्थूल सृष्टींतील अन्नापासून हस्तपादादि स्थूल अवयव किंवा स्थूल इंद्रियें उत्पन्न करील, अथवा त्यांचें पोषण करील, यांत शंका नाहीं. पण अठरा तत्त्वांच्या समुच्चयानें झालेलें लिंगशरीर पशु, पक्षी, मनुष्य असे निरनिराळे देह कां उत्पन्न करितें याचें कारण अद्याप सांगावयाचें आहे. सजीव सृष्टींतील सचेतन तत्त्वांस सांख्य पुरुष असें म्हणतात; व सांख्यांच्या मतें हे पुरुष जरी असंख्य असले तरी प्रत्येक पुरुष स्वभावतःच उदासीन किंवा अकर्ता असल्यामुळें पशुपक्ष्यादि प्राण्यांचे भिन्नभिन्न देह उत्पन्न करण्याचें कर्तृत्व पुरुषाकडे येऊं शकत नाहीं. वेदान्तशास्त्रांत पापपुण्यादि कर्मांच्या परिणामानें हे भेद उत्पन्न होतात असें म्हटलें आहे. या कर्मविपाकाचें विवेचन पुढें करण्यांत येईल. सांख्यशास्त्राप्रमाणें कर्म हें पुरुष व प्रकृति यांहून भिन्न असें तिसरें तत्त्व मानितां येत नाहीं; व पुरुष ज्या अर्थीं उदासीन आहे त्या अर्थी कर्म हें प्रकृतीच्या सत्त्वरजस्तमोगुणांचाच विकार आहे असें म्हणणें भाग पडतें. लिंगशरीरांत ज्या अठरा तत्त्वांचा समुच्चय आहे त्यांपैकीं बुद्धि हें तत्त्व मुख्य होय. कारण, बुद्धिपासूनच पुढें अहंकारादि सतरा तत्त्वें उत्पन्न होतात. अर्थात् वेदान्तांत ज्याला कर्म म्हणतात त्यासच सांख्यशास्त्रांत सत्त्व, रज आणि तम या तीन गुणांच्या कमीजास्त प्रमाणानें झालेला बुद्धीचा व्यापार, धर्म किंवा विकार असें नांव प्राप्त होतें. बुद्धीच्या या धर्मास 'भाव' अशी संज्ञा आहे, आणि सत्त्व, रज व तम या गुणांच्या तारतम्यानें हे भाव अनेक प्रकारचे होतात. फुलाला ज्याप्रमाणें वास किंवा कपड्याला रंग त्याप्रमाणें लिंगशरीराला हे भाव चिकटून असतात (सां. का. ४०). या भावांप्रमाणें, किंवा वेदान्ताच्या परिभाषेंत कर्माप्रमाणें, लिंगशरीर नवेनवे जन्म घेऊं लागतें; आणि हे जन्म घेतांना आईबापांच्या शरीरांतून जीं द्रव्यें लिंगशरीर आकर्षून घेतें त्या द्रव्यांतहि पुनः दुसरे भाव येत असतात देवयोनि, मनुष्ययोनि, पशुयोनि किंवा वृक्षयोनि हे भेद या भावांच्या समुच्चयाचा परिणाम आहे (सां. का. ४३–५५). या सर्व भावांत सात्त्विक गुणाचा उत्कर्ष होऊन जेव्हां मनुष्यास ज्ञान व वैराग्य प्राप्त होतें व त्यामुळें प्रकृति आणि पुरुष यांचा भेद कळूं लागतो, तेव्हां पुरुष मूळच्या कैवल्यपदास पोंचतो; आणि लिंगशरीर सुटून त्याच्या दुःखाची अत्यंत निवृत्ति होत्ये. पण हा प्रकृतिपुरुषभेद न कळतां नुस्त्या सात्त्विक गुणाचाच उत्कर्ष झालेला असला तर लिंगशरीर देवयोनींत म्हणजे स्वर्गांत जन्म घेतें, रजोगुणाचें प्राबल्य असल्यास मनुष्ययोनींत म्हणजे पृथ्वीवर, आणि तमोगुणाचें आधिक्य असल्यास त्यास तिर्यक्योनींत शिरावें लागतें (गी. १४.१८). याप्रमाणें मानवयोनींत जन्म झाल्यावर रेतोबिंदूपासून क्रमाक्रमानें कलल, बुद्बुद, मांस, पेशी व नंतर निरनिराळीं स्थूल इंद्रियें कशीं बनतात, याचें

" गुणा गुणेषु जायन्ते" या तत्त्वावरच सांख्यशास्त्रांत वर्णन केलें असून(सां.का.४३; मभा. शां. ३२०)तें व गर्भोपनिषदांतील वर्णन प्रायः सारखेंच आहे. सांख्यशास्त्रांत 'भाव' या शब्दाचा वर सांगितलेला जो पारिभाषिक अर्थ तो जरी वेदान्तग्रंथांतून विवक्षित नसला तरी भगवद्गीतेंत " बुद्धीर्ज्ञानमसंमोहः क्षमा सत्यं दमः शमः " इत्यादि गुणांस भगवंतांनीं याच्या पुढील श्लोकांत 'भाव' असें जें नांव दिलें आहे (गी. १०.४,५;७ १२), तें प्रायः सांख्यशास्त्राची परिभाषा मनांत आणूनच दिलें असावें, असें वरील विवेचनावरून दिसून येईल.

अशा रीतीनें सांख्यशास्त्राप्रमाणें मूळ अव्यक्त प्रकृतीपासून किंवा वेदान्ता-प्रमाणें मूळ सद्रूपी परब्रह्मापासून सृष्टींतील सर्व सजीव व निर्जीव व्यक्त पदार्थ क्रमा-क्रमानें निर्माण झाल्यावर सृष्टीच्या संहाराची वेळ आली म्हणजे उभारणीचा वर जो गुणपरिणामक्रम सांगितला त्याच्या उलट क्रमानें सर्व व्यक्त पदार्थ अव्यक्त प्रकृतींत किंवा मूळ ब्रह्मांत लय पावतात, असा सांख्य व वेदान्त या दोन्ही शास्त्रांचा सिद्धान्त आहे (वे.सू. २. ३. १४; मभा. शां. २३२). उदाहरणार्थ, पंचमहाभूतांपैकीं पृथ्वी पाण्यांत, पाणी अग्नींत, अग्नि वायूंत, वायु आकाशांत, आकाश तन्मात्रांत, तन्मात्रें अहंकारांत, अहंकार बुद्धींत आणि बुद्धि किंवा महान् प्रकृतींत, आणि वेदान्ताप्रमाणें प्रकृति मूळ ब्रह्मांत लय पावत्ये. सृष्टीची उत्पत्ति किंवा उभारणी झाल्यावर लय किंवा संहारणी होईपर्यंत किती काल जातो हें सांख्यकारिकेंत कोठें सांगितलेलें नाहीं. तथापि मनुसंहिता (१. ६६–७३), भगवद्गीता (८. १७), किंवा महाभारत (शां. २३१) यांत वर्णिलेली कालगणना सांख्यांसहि मान्य झालेली असावी असें वाटतें. आपलें उत्तरायण म्हणजे देवांचा दिवस आणि आपलें दक्षिणायन म्हणजे देवांची रात्र होत्ये. कारण, देव मेरु पर्वतावर म्हणजे उत्तरध्रुवस्थानीं रहातात, असें स्मृति-ग्रंथांतच नव्हे, तर ज्योतिषशास्त्राच्या संहितेंतहि वर्णन आहे (सूर्यसिद्धान्त १ १३; १२. ३५. ६७). अर्थात् दोन अयनांचें आपलें एक वर्ष म्हणजे देवांची एक दिवस-रात्र, आणि आपलीं ३६० वर्षें, म्हणजे देवांच्या ३६० दिवसरात्री किंवा एक वर्ष झालें. कृत, त्रेता, द्वापर आणि कलि अशीं आमचीं चार युगें आहेत. कृतयुगाचीं चार हजार वर्षें, त्रेतायुगाचीं तीन हजार, द्वापराची दोन हजार आणि कलीचीं एक हजार याप्रमाणें या युगांची कालगणना आहे. परंतु एक संपून लगेच दुसरें युग लागत नसून मध्यें दोहोंच्या गडबडीचीं म्हणजे संधिकालाचीं कांहीं वर्षें जात असतात. कृतयुगाच्या रूपुस्तास म्हणजे मागें व पुढें मिळून दोन्ही बाजूंस, याप्रमाणें प्रत्येकीं चारशें, त्रेतायुगाच्या रूपुस्तास प्रत्येकीं तीनशें द्वापराच्या, प्रत्येकीं दोनशें व कलीच्या प्रत्येकीं शंभर, मिळून एकंदर चारी युगांचा रूपुस्ताचा संधिकाल दोन हजार वर्षांचा होतो. हीं दोन हजार वर्षें आणि

कृत, त्रेता, द्वापर व कलि यांचीं प्रथम दिलेल्या संख्याप्रमाणानें दहा हजार वर्षे मिळून एकंदर चारी युगांचीं बारा हजार वर्षे झालीं. हीं बारा हजार वर्षे मनुष्यांचीं का देवांची? मनुष्यांचीं धरिलीं तर कलियुगास आरंभ होऊन आतां पांच हजारांवर वर्षे झाल्यामुळें हजार मानवी वर्षांचें कलियुग संपलें इतकेंच नव्हे, तर त्यापुढील पुनःयेणारें कृतयुगहि संपून आपण आतां त्रेतायुगांत आहों असें म्हणावें लागेल! हा विरोध टाळण्यासाठी हीं बारा हजार वर्षे देवांचीं आहेत, असें पुराणांतून ठरविलें आहे. देवांचीं बारा हजार वर्षे म्हणजे मनुष्यांचीं ३६०×१२०००= ४३,२०,०००, त्रेचाळीस लक्ष वीस हजार वर्षे होतात. सध्यांच्या पचांगांतील युगपरिणाम याच पद्धतीनें वर्तविलेलें असतें. देवांच्या वर्षांची ही बाराहजारी म्हणजे मनुष्याचें महायुग किंवा देवांचें युग होतें. (देवांच्या) एकाहत्तर युगांस मन्वंतर ही संज्ञा असून मन्वंतरें १४ आहेत. पण पहिल्या मन्वंतराचे आरंभीं व शेवटीं आणि पुढें प्रत्येकाच्या शेवटीं रूपुस्तासह कृतयुगाएवढा एकेक असे १५ संधि काल जातात. हे पंधरा संधिकाल व चवदा मन्वंतरें मिळून देवांचीं एक हजार युगें किंवा ब्रह्मदेवाचा एक दिवस होतो (सूर्यसिद्धान्त १. १५–२०); आणि पुनः तसलीं हजार युगें म्हणजे ब्रह्मदेवाची एक रात्र होत्ये, असें मनुस्मृतींत व महाभारतांत लिहिलें आहे (मनु. १.६९–७३ व ७९; मभा. शां. २३१.१८–३१; आणि यास्काचें निरुक्त १४.९ पहा). या गणनेप्रमाणें ब्रह्मदेवाचा एक दिवस म्हणजे मनुष्याचीं चार अब्ज बत्तीस कोटि वर्षे होतात; व यासच कल्प असेंहि नांव आहे.* ब्रह्मदेवाच्या या दिवसास किंवा कल्पास सुरुवात झाली म्हणजे—

अव्यक्ताद्व्यक्तयः सर्वाः प्रभवंत्यहरागमे ।
रात्र्यागमे प्रलीयंते तत्रैवाव्यक्तसंज्ञके ॥

"अव्यक्तापासून सृष्टींतील सर्व व्यक्त पदार्थ निर्माण होऊं लागतात; आणि ब्रह्मदेवाच्या रात्रीस सुरुवात झाली म्हणजे ते सर्व व्यक्त पदार्थ पुनः अव्यक्तांत लय पावतात," असें भगवद्गीतेंत (गी. ८.१८ व ९, ७ पहा), स्मृतिग्रंथांत व महाभारतांत इतरत्रहि सांगितलें आहे. याखेरीज दुसऱ्याहि कांहीं प्रलयांचें पुराणादिकांतून वर्णन असतें. पण सूर्यचंद्रादिक सर्व सृष्टीचा तेव्हां नाश होत नसल्यामुळें हे प्रलय ब्रह्मांडाच्या उत्पत्तीचा व संहारणीचा विचार करितांना जमेस धरीत नाहींत. कल्प म्हणजे ब्रह्मदेवाचा एक दिवस किंवा रात्र होत्ये, व असले ३६० दिवस व ३६० रात्री म्हणजे त्याचें एक वर्ष होतें. म्हणून ब्रह्मदेवाचें आयुष्य त्याचीं शंभर वर्षे

---

* ज्योतिःशास्त्राधारें युगादिगणनेचा विचार कै. शंकर बाळकृष्ण दीक्षित यांनीं आपल्या 'भारतीय ज्योतिःशास्त्र' नांवाच्या ग्रंथांत ठिकठिकाणीं केला आहे तो पहा. पृ. १०३–१०५; १९३ इ०.

कल्पून त्यांपैकीं निम्में आयुष्य जाऊन दुसऱ्या निम्मेंच्या म्हणजे एकावन्नाव्या वर्षाच्या पहिल्या दिवसास किंवा श्वेतवाराह नांवाच्या कल्पास हल्लीं सुरुवात झालेली आहे; आणि या कल्पाच्या चौदा मन्वंतरांपैकीं सहा मन्वंतरें जाऊन सातव्या म्हणजे वैवस्वत मन्वंतराच्या ७१ महायुगांपैकीं २७ महायुगें होऊन २८ व्या महायुगांतील कलियुगाचा पहिला चरण म्हणजे चतुर्थ भाग सध्यां चालू आहे असें पुराणादिकांतून वर्णन असतें (विष्णुपुराण १.३ पहा). शके १८२१ साली या कलियुगाचीं बरोबर ५००० वर्षें गेलीं होती. याप्रमाणें हिशेब केला तर कलियुगांतील प्रलय होण्यास शके १८२१ सालीं मनुष्याचीं तीन लक्ष एक्याण्णव हजार वर्षें शिल्लक होतीं असें दिसून येतें; मग प्रस्तुत मन्वंतराच्या अखेरीस किंवा सध्यांच्या कल्पान्तीं होणाऱ्या महाप्रलयाची गोष्ट तर दूरच राहिली! मानवी चार अब्ज बत्तीस कोटि वर्षांचा ब्रह्मदेवाचा जो दिवस सध्यां चालू आहे त्याची पुरी मध्यान्ह म्हणजे सात मन्वंतरेंहि अद्याप झालेलीं नाहींत!

सृष्टीच्या उभारणीचें व संहारणीचें आतांपर्यंत जें विवेचन केलें तें वेदान्तांतील,- आणि परब्रह्म सोडून दिलें तर सांख्यशास्त्रांतील,—तत्त्वज्ञानाला धरून असल्यामुळें सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाची हीच परंपरा आमचे शास्त्रकार नेहमीं प्रमाण समजतात. व भगवद्गीतेंतहि हाच क्रम दिलेला आहे. श्रुतिस्मृतिपुराणांतून कांहीं ठिकाणीं पहिल्यानें ब्रह्मदेव अगर हिरण्यगर्भ झाला, किंवा पाणी प्रथम उत्पन्न होऊन त्यांत परमेश्वराचे बीजापासून एक सुवर्णमय अंडें निर्माण झालें, वगैरे सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाच्या दुसऱ्या कल्पना आढळून येतात, हें या प्रकरणाच्या आरंभींच सांगितलें आहे. पण या सर्व कल्पना गौण किंवा उपलक्षणात्मक समजून त्यांची उपपत्ति सांगण्याचा जेव्हां प्रसंग येतो तेव्हां हिरण्यगर्भ किंवा ब्रह्मदेव म्हणजेच प्रकृति होय असें सांगण्यांत येत असतें. भगवद्गीतेंतहि "मम योनिर्महत् ब्रह्म" (गी.१४.३) असें त्रिगुणात्मक प्रकृतीलाच ब्रह्म हें नांव देऊन आपल्या बीजापासून या प्रकृतीच्या ठायीं त्रिगुणानें अनेक मूर्ति उत्पन्न होतात असें भगवंतांनीं म्हटलें आहे. ब्रह्मदेवापासून आरंभीं दक्षादि सात मानसपुत्र अगर सात मनु उत्पन्न होऊन त्यांनीं पुढें चराचर सृष्टि निर्माण केली इत्यादि जें वर्णन आहे (मभा.आ.६५-६७;मभा.शां.२०७;मनु.१.३४-६३), व ज्याचा गीतेंतहि एकदां उल्लेख आलेला आहे (गी. १०. ६), तेंहि सर्व ब्रह्मदेव म्हणजेच प्रकृति असा अर्थ लावून वर दिलेल्या तात्त्विक सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाशीं मिळतें आहे, असें वेदान्तग्रंथांत प्रतिपादन करितात; व तोच न्याय इतरत्रहि लागू पडतो. उदाहरणार्थ, शैव किंवा पाशुपत दर्शनांत शिव हा निमित्त कारण समजून त्यापासून कार्यकारणादि पांच पदार्थ उत्पन्न झाले असें समजतात; आणि नारायणीय किंवा भागवत धर्मांत वासुदेव प्रधान समजून वासुदेवापासून पहि-

ल्यानें संकर्षण (जीव), संकर्षणापासून प्रद्युम्न (मन) आणि प्रद्युम्नापासून अनिरुद्ध (अहंकार) उत्पन्न झाला असें वर्णन आहे. परंतु वेदान्तशास्त्राप्रमाणें जीव हा दर वेळीं नवानवा उत्पन्न होणारा नसून नित्य व सनातन परमेश्वराचा तो नित्य—अतएव अ-नादि-अंश असल्यामुळें वेदान्तसूत्रांच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादांत(वे.सू. २.२.४२—४५) भागवतधर्मांतील जीवाच्या उत्पत्तीबद्दलच्या वरील मताचें खंडन करून हें मत वेदविरुद्ध अतएव त्याज्य होय असें म्हटलें आहे; आणि वेदान्तसूत्रांच्या याच सिद्धान्ताचा गीतेंत अनुवाद केलेला आहे(गी.१३.४;१५.७).तसेंच सांख्य प्रकृति व पुरुष अशीं दोन स्वतंत्र तत्त्वें मानितात; पण हें द्वैत सोडून देऊन प्रकृति व पुरुष हीं दोन्ही तत्त्वें एकाच नित्य व निर्गुण परमात्म्याच्या विभूति होत असा वेदान्ताचा सिद्धान्त असून, भगवद्गीतेसहि तो ग्राह्य आहे (गी.९.१०). परंतु याबद्दल सविस्तर विवेचन पुढील प्रकरणांत येईल. सध्यां एवढेंच सांगणें आहे कीं, भागवत किंवा नारायणीय धर्मांतील वासुदेवाच्या भक्तीचें आणि प्रवृत्तिपर धर्माचें तत्त्व भगवद्गीतेस जरी मान्य आहे, तरी वासुदेवापासून प्रथम संकर्षण किंवा जीव उत्पन्न झाला आणि त्यापासून पुढें प्रद्युम्न (मन) व प्रद्युम्नापासून अनिरुद्ध (अहंकार) निघाले ही भागवतधर्मांतील कल्पना गीतेस संमत नसून संकर्षण, प्रद्युम्न किंवा अनिरुद्ध यांचें नांवहि गीतेंत कोठें आलेलें नाहीं. पांचरात्रांत सांगितलेल्या भागवतधर्मांत आणि गीतेंतल्या भागवतधर्मांत हा महत्त्वाचा भेद आहे. भगवद्गीतेंत भागवतधर्म सांगितला आहे, एवढ्यावरून सृष्ट्युत्पत्तीच्या क्रमाबद्दल किंवा जीव-परमेश्वर-स्वरूपाबद्दल भागवतादि भक्तिसंप्रदायांतील मतेंहि गीतेस मान्य असलीं पाहिजेत असा गैरसमज होऊं नये, म्हणून हा उल्लेख येथें मुद्दाम केला आहे. आतां सांख्यशास्त्रोक्त प्रकृति व पुरुष या दोहोंच्याहि पलीकडे सर्व व्यक्ताव्यक्त किंवा क्षराक्षर जगाच्या बुडाशीं दुसरें कांहीं तत्त्व आहे कीं नाहीं याचा विचार करूं. यासच अध्यात्म किंवा वेदान्त हें नांव आहे.

प्रकरण ९ वें

अध्यात्म.

——:०:——

परस्तस्मात्तु भावोऽन्योऽव्यक्तोऽव्यक्तात् सनातनः
यः स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥*

गीता ८. २०.

क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांत ज्यास क्षेत्रज्ञ म्हणतात त्यासच सांख्यशास्त्रांत पुरुष हें नांव असून, सर्व क्षराक्षर किंवा चराचर सृष्टीच्या संहारणीचा आणि उभारणीचा विचार करितां सांख्यमताप्रमाणें अखेरीस प्रकृति व पुरुष हीं दोनच स्वतंत्र व अनादि मूलतत्वें निष्पन्न होतात, आणि पुरुषास आपल्या दुःखाची अत्यंत निवृत्ति करून मोक्ष प्राप्त होण्यास त्यानें प्रकृतीपासून आपला भिन्नपणा म्हणजे केवलपणा ओळखून त्रिगुणातीत झालें पाहिजे, हा गेल्या दोन प्रकरणांचा इत्यर्थ आहे. प्रकृति व पुरुष यांचा संयोग झाल्यावर प्रकृति आपला बाजार पुरुषापुढें कसकसा मांडीत जात्ये या बाबतींत सांख्यांच्या क्रमापेक्षां अर्वाचीन सृष्टिशास्त्रवेत्ते थोडा निराळा क्रम सांगतात, व आधिभौतिक शास्त्रांची जसजशी अधिकाधिक वाढ होत जाईल तसतशी या क्रमांत आणखीहि सुधारणा होण्याचा संभव आहे परंतु एका अव्यक्त प्रकृतीपासूनच सर्व व्यक्त पदार्थ गुणोत्कर्षानें क्रमाक्रमानें निर्माण झाले आहेत, या मूल सिद्धान्तांत फरक पडणें शक्य नाहीं. तथापि हा विषय इतर शास्त्रांचा आहे, आपला नाहीं असें समजून वेदान्त-केसरी त्याबद्दल वाद घालीत बसत नाहीं. या सर्वांच्या पुढें जाऊन पिंडब्रह्मांडाचे बुडाशीं कोणतें श्रेष्ठ तत्त्व आहे व मनुष्यानें तद्रूप कसें व्हावें, हें ठरविण्यासाठीं तो प्रवृत्त झाला आहे; आणि या त्याच्या मुलखांत मात्र तो दुसऱ्या कोणत्याहि शास्त्राची गर्जना चालूं देत नाहीं सिंहापुढें ज्याप्रमाणें कोल्हीं त्याप्रमाणें वेदान्तापुढें इतर शास्त्रें गप्प होतात; म्हणून—

तावत् गर्जन्ति शास्त्राणि जंबुका विपिने यथा ।
न गर्जति महाशक्तिः यावद्वेदान्तकेसरी ॥

असें एका जुन्या सुभाषितकारानें वेदान्ताचें यथार्थ वर्णन केलें आहे. क्षेत्रक्षेत्रज्ञ-

---

*"त्या (सांख्य) अव्यक्ताहून श्रेष्ठ व सनातन असा जो दुसरा अव्यक्त पदार्थ, जो सर्व प्राणी नष्ट झाले असतां देखील नाश पावत नाहीं," तोच अखेरची गति आहे.

विचारान्तीं निष्पन्न होणारा 'पहाणारा' म्हणजे पुरुष किंवा आत्मा, आणि क्षराक्षर-सृष्टीच्या विचारान्तीं निष्पन्न होणारी सत्त्वरजस्तमोगुणमयी अव्यक्त प्रकृति, हीं दोन्ही स्वतंत्र असून जगाचें मूलतत्त्व याप्रमाणें द्विधा मानणें जरूर आहे असें सांख्य सांगतात. पण वेदान्त यापुढें जाऊन असें म्हणतो कीं, सांख्याचे पुरुष निर्गुण असले तरी ते असंख्य असल्यामुळें या असंख्य पुरुषांचा फायदा कशांत आहे तें ओळखून त्याप्रमाणें प्रत्येक पुरुषाशीं वर्तन करण्याचें सामर्थ्य प्रकृतीच्या अंगीं आहे असें मानण्यापेक्षां, "अविभक्तं विभक्तेषु" अशी जी एकीकरणाची ज्ञानक्रिया खालपासून चालत आली आहे,—व ज्या क्रियेच्या साहाय्यानेंच सृष्टींतील अनेक व्यक्त पदार्थांचा एका अव्यक्त प्रकृतींत समावेश करण्यांत येतो—तीच ज्ञानक्रिया निरपवाद शेवटपर्यंत चालवून प्रकृति व असंख्य पुरुष यासर्वांचा एकाच परमतत्त्वांत अखेर अविभागानें समावेश करणें, हेंच सकृद्दर्शनीं सात्त्विक तर्कशास्त्रदृष्ट्या अधिक सयुक्तिक होय (गी. १८. २०–२२). निरनिराळेपणा असणें हा अहंकाराचा परिणाम आहे, आणि पुरुष जर निर्गुण आहे, तर असंख्य पुरुष निरनिराळे रहाणें हा गुण त्यांच्या ठायीं असूं शकत नाहीं; किंवा मूळांत ते असंख्य नसून प्रकृतीच्या ठायीं असणाऱ्या अहंकारगुणाच्या उपाधीनें हा असंख्यपणा त्यांच्यांत उत्पन्न झालेला दिसतो असें म्हणणें प्राप्त होतें. शिवाय दुसरा असाहि प्रश्न निघतो कीं, स्वतंत्र पुरुषाचा स्वतंत्र प्रकृतीशीं जो संयोग झाला आहे तो सत्य का मिथ्या? सत्य मानिला तर तो केव्हांहि सुटणें शक्य नसल्यामुळें सांख्यमताप्रमाणें आत्म्याला मुक्ति कधींच प्राप्त होऊं शकत नाहीं; आणि मिथ्या मानिला तर पुरुषाच्या संयोगामुळें प्रकृति आपला बाजार त्यापुढें मांडण्यास सुरुवात करित्ये, हें म्हणणें निर्मूल पडतें. गाय ज्याप्रमाणें वांसरासाठीं दूध देत्ये तद्वत् प्रकृति पुरुषाच्या फायद्यासाठीं एकसारखी नाचत असत्ये, हा दृष्टान्तहि समर्पक नाहीं. कारण, गायीच्या पोटींच वांसरूं झालें असल्यामुळें वांसरावर असणाऱ्या गायीच्या प्रेमाची जशी उपपत्ति सांगतां येत्ये तद्वत् प्रकृति आणि पुरुष यांची गोष्ट नाहीं (वे.सू. शांभा. २.२.३.) प्रकृति व पुरुष हीं सांख्यशास्त्राप्रमाणें मूळांतच अत्यंत भिन्न असून एक जड तर दुसरा सचेतन आहे. जगाच्या आरंभीं हे दोन्ही पदार्थ जर अत्यंत भिन्न व स्वतंत्र होते तर त्यांपैकीं एकाची प्रवृत्ति दुसऱ्याच्या फायद्यासाठींच कां व्हावी? हा त्यांचा स्वभाव आहे, हें कांहीं समाधानकारक उत्तर नव्हे. स्वभावच घ्यावयाचा तर मग हेकेलचें जडाद्वैत काय वाईट? मूळ प्रकृतीच्या गुणांची वाढ होतां होतां तिच्यांतच स्वतःला पहाण्याची व स्वतःबद्दल विचार करण्याची चैतन्यशक्ति उत्पन्न होत्ये, म्हणजे हा तिचा स्वभाव आहे, असेंच हेकेल म्हणतो कीं नाहीं? परंतु हें मत न स्वीकारितां सांख्य 'पहाणारा' निराळा आणि 'दृश्य सृष्टि' निराळी असा जर भेद करितात, तर ज्या न्यायानें हा

भेद उत्पन्न होतो त्याच न्यायाचा पुढेंहि आणखी जास्त उपयोग कां करूं नये? दृश्य सृष्टीचें कोणीं कितीहि जरी परीक्षण केलें, आणि डोळ्यांतील मज्जातंतूंत अमुक अमुक धर्म आहेत असें ठरविलें तरी हें ठरविणारा पुनः भिन्न रहातो तो रहातोच. सृष्टि पहाणारा पुरुष दृश्य सृष्टीहून याप्रमाणें भिन्न झाल्यावर हा पाहणारा कोण याचा जर आपणांस विचार करावयाचा असला, किंवा दृश्य सृष्टीचें खरें स्वरूप आपण आपल्या इंद्रियांनीं पहातों तसेंच आहे किंवा त्याहून भिन्न आहे, हें जर आपणांस पहावयाचें असलें तर त्याला कांहीं मार्ग आहे किंवा नाहीं ? सांख्य असें म्हणतात कीं, हे प्रश्न कधींहि न सुटण्यासारखे असल्यामुळें प्रकृति व पुरुष हीं दोन तत्त्वें मूळांतच भिन्न व स्वतंत्र आहेत असें गृहीत धरणें भाग आहे; आणि निव्वळ आधिभौतिक शास्त्रांच्या पद्धतीनेंच विचार केला तर सांख्यांचें हें मत गैरवाजवी आहे, असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. कारण, सृष्टींतील इतर पदार्थ ज्याप्रमाणें आपल्या इंद्रियांस गोचर होऊन आपण त्यांच्या गुणधर्मांचें परीक्षण करितों त्याप्रमाणें 'पहाणारा' किंवा ज्याला वेदान्तांत 'आत्मा' असें म्हणतात तो 'पहाणाऱ्या'च्या म्हणजे स्वतःच्याच इंद्रियांना भिन्नरूपानें कधींच गोचर होऊं शकत नाहीं; आणि जो पदार्थ याप्रमाणें इंद्रियगोचर होणें अशक्य म्हणजे इंद्रियातीत त्याचें मानवी इंद्रियांनीं परीक्षण तरी कसें करावें ? भगवद्गीतेंतच—

नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः ।
न चैनं क्लेदयन्त्यापो न शोषयति मारुतः ॥

असें भगवंतांनीं आत्म्याचें वर्णन केलें आहे (गी. २.२३). अर्थात् आत्मा हा असा पदार्थ नाहीं कीं सृष्टींतील इतर पदार्थांप्रमाणें आपण त्याजवर तेजाबादि पातळ पदार्थ ओतल्यानें त्याचा द्रव होईल, किंवा प्रयोगशाळेंतील तीक्ष्ण शस्त्रांनीं त्याचे तुकडे होऊन त्याचें अंतरंग आपणांस पहावयास मिळेल, अथवा विस्तवावर धरिल्यानें त्याचा धूर होईल, अगर वाऱ्यानें तो सुकला जाईल ! सारांश, सृष्टींतील पदार्थांचें परीक्षण करण्याच्या आधिभौतिक शास्त्रवेत्त्यांच्या ज्या ज्या युक्त्या आहेत त्या सर्व या ठिकाणीं रद्द पडतात. मग आत्म्याचें परीक्षण तरी कसें होणार? प्रश्न अवघड दिसतो खरा; पण जरा विचार केला तर त्यांत कांहीं कठिण नाहीं असें दिसून येईल. सांख्यशास्त्रांत तरी पुरुष निर्गुण व स्वतंत्र आहे हें कसें ठरविलें ? स्वतःच्या अंतःकरणांतील अनुभवावरूनच कीं नाहीं ? मग तीच रीति प्रकृति व पुरुष यांच्या खऱ्या स्वरूपाचा निर्णय करण्यास कां लावूं नये ? आधिभौतिक शास्त्रांत व अध्यात्मशास्त्रांत जो मोठा भेद आहे तो हाच होय. आधिभौतिक शास्त्राचे विषय इंद्रियगोचर असतात; आणि अध्यात्मशास्त्राचा विषय इंद्रियातीत म्हणजे केवळ स्वसंवेद्य अथवा ज्याचा त्यालाच कळणारा आहे. कोणी असें म्हणेल कीं,

आत्मा हा जर स्वसंवेद्य आहे तर प्रत्येक पुरुषास त्याचें जसें ज्ञान होईल तसें होऊं द्या; अध्यात्मशास्त्राची जरूर काय ? प्रत्येक मनुष्याचें मन किंवा अंतःकरण जर सारखेंच शुद्ध असेल तर हा प्रश्न योग्य होईल. परंतु प्रत्येक पुरुषाच्या मनाची शुद्धि किंवा शक्ति ज्या अर्थी एकसारखी नाहीं असा आपला अनुभव आहे त्या अर्थी ज्यांचीं मनें अत्यंत शुद्ध, पवित्र आणि विशाल आहेत त्यांचीच प्रतीति या बाबतींत आपणांस प्रमाण मानिली पाहिजे. उगाच ' मला असें वाटतें ' किंवा ' तुला असें वाटतें ' म्हणून वितंडवाद वाढविण्यांत कांही हांशील नाहीं. युक्तिवाद अजीबात सोडून द्या असें वेदान्तशास्त्र सांगत नाहीं. वेदान्तशास्त्राचें एवढेंच म्हणणें आहे कीं, अध्यात्मशास्त्रांतील विषय स्वसंवेद्य अतएव केवळ आधिभौतिक युक्त्यांनीं निर्णीत होण्यासारखा नसल्यामुळें अत्यंत शुद्ध, पवित्र आणि विशाल मनाच्या महात्म्यांनीं या बाबतींत जो आपला अपरोक्ष म्हणजे साक्षात् अनुभव सांगितला आहे त्याला जो युक्तिवाद विरुद्ध तो या शास्त्रांत ग्राह्य धरितां यत नाहीं. आधिभौतिकशास्त्रात ज्याप्रमाणें प्रत्यक्षाला विरुद्ध असणारें अनुमान त्याज्य मानितात, त्याप्रमाणें वेदान्तशास्त्रांत युक्तीपेक्षां सदर स्वानुभवाची किंवा आत्मप्रतीतीची मातब्बरी अधिक समजतात. या अनुभवाला जुळेल ती युक्ति वेदान्त्यांस मान्य आहे. श्रीमत् शंकराचार्यांनीं आपल्या वेदान्तसूत्रांवरील भाष्यांत हाच सिद्धान्त दिला असून अध्यात्म शास्त्राचा अभ्यास करणारानें तो नेहमीं लक्षांत ठेविला पाहिजे.—

अचिन्त्याः खलु ये भावा न तांस्तर्केण साधयेत् ।
प्रकृतिभ्यः परं यच्च तदचिन्त्यस्य लक्षणम् ॥

" इंद्रियातीत असल्यामुळें ज्या पदार्थांचें चिंतन करणें अशक्य त्यांचा निर्णय केवळ तर्कानें किंवा अनुमानानेंच करूं नये; सर्व सृष्टीच्या मूळ प्रकृतीच्या पलीकडला जो पदार्थ तो याप्रमाणें अचिंत्य होय, " असा एक जुना श्लोक असून तो महाभारतांत (मभा. भीष्म. ५.१२), व 'साधयेत्' याऐवजीं 'योजयेत्' अशा पाठभेदानें वेदान्तसूत्रांवरील श्रीशंकराचार्यांच्या भाष्यांतहि घेतला आहे (वे.सू. शांभा. २. १. २७). मुंडक व कठोपनिषदांत याचप्रमाणें आत्मज्ञान नुस्त्या तर्कानें प्राप्त होत नाहीं असें म्हटलें आहे (मुं. ३.२,३; कठ. २.८,९ व २२). अध्यात्मशास्त्रांत उपनिषद्-ग्रंथांचें महात्म्य विशेष कां याचें कारणहि हेंच होय. मन एकाग्र कसें करावें याची प्राचीन काळीं हिंदुस्थानांत पुष्कळ भवति–न–भवति होऊन अखेरीस आमच्याकडे (पातंजल) योगशास्त्र नांवाचें त्याचें एक स्वतंत्र शास्त्र बनलें आहे. या शास्त्रांत प्रवीण असून खेरीज स्वभावतःच ज्यांचें मन पवित्र व विशाल अशा थोर थोर ऋषींनीं मन अंतर्मुख करून आत्म्याच्या स्वरूपाबद्दलचा आपला अनुभव किंवा त्यासंबंधानें आपल्या शुद्ध व शांत बुद्धीला ज स्फुरण झालें तें उपनिषद्-

ग्रंथातून सांगितलें आहे. म्हणून कोणत्याहि अध्यात्मतत्त्वाचा निर्णय करितांना अखेर या श्रुतिग्रंथातील अनुभवास शरण जाण्याखेरीज आपणास दुसरा मार्ग रहात नाहीं (कठ. ४.१). मनुष्याच्या बुद्धीच्या तीव्रपणानें या आत्मप्रतीतीचे पोषक युक्तिवाद निराळे होऊं शकतील; पण त्यामुळें मूळच्या प्रतीतीचें प्रामाण्य कमी-जास्त होऊं शकत नाहीं. भगवद्गीता हा स्मृतिग्रंथ खरा; पण या बाबतींत त्याची योग्यता उपनिषदांच्या बरोबरीची मानितात हें पहिल्या प्रकरणाच्या आरंभीच आम्हीं सांगितलें आहे. म्हणून गीतेंत व उपनिषदांतून प्रकृतीच्या पलीकडच्या या अचिंत्य पदार्थाबद्दल काय काय सिद्धान्त केलेले आहेत त्यांचा प्रथम नुस्ता—म्हणजे कारणें न सांगतां-साधार उपन्यास करून, त्यांची शास्त्ररीत्या उपपत्ति कशी लागत्ये याचा विचार या प्रकरणांत मागाहून केला आहे

प्रकृति व पुरुष हें सांख्यांचें द्वैत भगवद्गीतेस मान्य नसून या दोहोंच्याहि पलीकडे तिसरें सर्वव्यापक, अव्यक्त व अमृत तत्त्व चराचर सृष्टीच्या बुडाशीं आहे, हा गीतेंतील अध्यात्मज्ञानाचा व वेदान्तशास्त्राचाहि पहिला सिद्धान्त आहे. सांख्याची प्रकृति अव्यक्त असली तरी ती त्रिगुणात्मक म्हणजे सगुण होय. पण जें सगुण तें नाशवंत म्हणून या सगुण व अव्यक्त प्रकृतीचाहि नाश झाल्यावर जें दुसरें कांहीं अव्यक्त शिल्लक रहातें तेंच सर्व सृष्टींतील खरें व नित्य तत्त्व होय, असें प्रकृति-पुरुषविचार चालू असतां या प्रकरणाच्या आरंभीं दिलेल्या म्हणजे गी ८.२० या श्लोकांत म्हटलें आहे; व पुढें पंधराव्या अध्यायांत क्षर आणि अक्षर—व्यक्त आणि अव्यक्त-अशीं सांख्यशास्त्राप्रमाणें दोन तत्त्वें सांगितल्यावर—

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।
यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥

या दोहोंहून भिन्न असा जो पुरुष तोच उत्तम, परमात्मसंज्ञक, अव्यय व सर्व शक्तिमान् होय, आणि तोच तिन्ही लोक व्यापून त्यांचें संरक्षण करितो, असें वर्णन केलें आहे (गी.१५.१७). क्षर आणि अक्षर म्हणजे व्यक्त आणि अव्यक्त या दोहों-च्याहि 'पलीकडचा' हा पुरुष असल्यामुळें त्याला 'पुरुषोत्तम' अशी यथार्थ संज्ञा आहे (गी. १५.१८). महाभारतांतहि 'परमात्मा' या शब्दाची व्याख्या देतांना—

आत्मा क्षेत्रज्ञ इत्युक्तः संयुक्तः प्राकृतैर्गुणैः ।
तैरेव तु विनिर्मुक्तः परमात्मेत्युदाहृतः ॥

"आत्मा देहांत बद्ध असला म्हणजे त्यास क्षेत्रज्ञ (जीवात्मा) असें म्हणतात, आणि तोच या प्राकृत म्हणजे प्रकृतीच्या किंवा देहाच्या गुणांपासून मुक्त झाला म्हणजे त्यास परमात्मा ही संज्ञा आहे" असें भृगूनें भरद्वाजास सांगितलें आहे (मभा.शां. १८७.२४). 'परमात्म्याच्या'वरील दोन व्याख्या भिन्न आहेत असें वाटण्याचा संभव

आहे; पण वस्तुतः त्या भिन्न नाहींत. क्षराक्षर सृष्टि आणि जीव (अगर सांख्यशास्त्रा-प्रमाणें अव्यक्त प्रकृति आणि पुरुष)या दोहोंच्याहि पलीकडे एकच परमात्मा असल्या-मुळें एकदां तो क्षराक्षरापलीकडचा व एकदां तो जीवाच्या किंवा जीवात्म्याच्या (पुरुषाच्या) पलीकडचा असें एकाच परमात्म्याचें दुहेरी लक्षण किंवा व्याख्या करितां येत्ये. हाच अभिप्राय मनांत आणून कालिदासानेंहि "पुरुषाच्या फायद्याकरितां झटणारी प्रकृतीहि तूंच, आणि स्वतः उदासीन असून त्या प्रकृतीला पहाणारा पुरु-षहि तूंच," असें परमेश्वराचें कुमारसंभवांत वर्णन केलें आहे (कुमा. २.१३). तसेंच गीतेंतहि भगवंतांनीं "मम योनिर्महद्ब्रह्म"–प्रकृति ही माझी योनि किंवा माझेंच एक स्वरूप (१४.३) व जीव किंवा आत्मा हाहि माझाच अंश आहे. (१५.७),–असें सांगितलें असून, सातव्या अध्यायांत भगवान् म्हणतात कीं,—

भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च।
अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा॥

"पृथ्वी, पाणी, अग्नि, वायु, आकाश, मन, बुद्धि व अहंकार अशी आठ प्रकारची माझी प्रकृति असून याखेरीज (अपरेयमितस्त्वन्यां) सर्व जग ज्यानें धारण केलें आहे तो जीवहि माझीच दुसरी प्रकृति होय" (गी. ७.४.५). महाभारतांत शांतिपर्वांत सांख्यांच्या पंचवीस तत्त्वांचें अनेक ठिकाणीं विवेचन केलेलें आहे; तथापि अखेरीस या पंचवीस तत्त्वांपलीकडे सव्विसावें (षड्विंश)म्हणून एक एक परमतत्त्व असून तें ओळ-खिल्याखेरीज मनुष्य 'बुद्ध' होत नाहीं (शां. ३०८), असें सर्वत्र म्हटलेलें आहे, सृष्टींतील पदार्थाचें आपल्या ज्ञानेंद्रियांनीं आपणांस जें ज्ञान होतें तीच काय ती आपली सृष्टि होय, म्हणून प्रकृति किंवा सृष्टि यांसच कित्येकदां 'ज्ञान' हें नांव देत असून या दृष्टीनें पुरुष हा 'ज्ञाता' होतो (शां ३०६.३५–४१) पण खरें 'ज्ञेय' म्हणून जें काय आहे (गी.१३.१२) तें प्रकृति व पुरुष या दोहोंच्याहि, म्हणजे ज्ञान आणि ज्ञाता यांच्याहि, पलीकडचें असून त्यालाच परमपुरुष अशी गीतेंत संज्ञा आहे. त्रैलोक्य व्यापून त्यांचे सदैव धारण करणारा जो हा परम किंवा पर पुरुष तो ओळखा, तो एक आहे, अव्यक्त आहे, नित्य आहे, अक्षर आहे, असें भगवद्गी-ताच नव्हे, तर वेदान्तशास्त्रावरील सर्व ग्रंथ कंठरवानें सांगत आहेत. 'अक्षर' आणि 'अव्यक्त' हीं दोन विशेषणें किंवा शब्द सांख्यशास्त्रांत प्रकृतीस उद्देशून योजिलेले असतात; कारण, प्रकृतीपेक्षां अधिक सूक्ष्म असें जगाचें दुसरें कोणतेंच मूलकारण नाही असा सांख्यांचा सिद्धान्त आहे (सां.का.६१). पण वेदान्तदृष्ट्या पाहिलें तर परब्रह्म हेंच काय तें अ–क्षर म्हणजे कधींहि नाश न पावणारें असून तेंच अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांस अगोचर असल्यामुळें गीतेंत 'अक्षर' व 'अव्यक्त' हेच शब्द प्रकृतीपलीकडच्या परब्रह्माचें स्वरूप दाखविण्यासहि योजिलेले असतात, ही

गोष्ट वाचकानीं नेहमीं लक्षांत ठेविली पाहिजे(गी.८.२०;११ ३७;१५.१६,१७). ही दृष्टि स्वीकारिल्यावर प्रकृति अव्यक्त असली तरी तिला अक्षर म्हणणें योग्य होत नाहीं हें खरें; पण प्रकृति आणि पुरुष यांच्या पलीकडचा जो हा तिसरा उत्तम पुरुष त्याच्या सर्वशक्तित्वास बाध न आणितां सृष्ट्युत्पत्तिक्रमासंबंधानें सांख्य-शास्त्राचे सिद्धान्त गीतेसहि मान्य असल्यामुळें सांख्यांची ठराविक परिभाषा न मोडितां त्यांच्या शब्दांनींच गीतेंत क्षराक्षर किंवा व्यक्ताव्यक्त सृष्टीचें वर्णन केलेलें असतें; आणि त्यामुळें परब्रह्माचें स्वरूप सांगण्याचा जेव्हां प्रसंग येतो तेव्हां संदेह राहूं नये म्हणून (सांख्य) अव्यक्तापलीकडलें अव्यक्त आणि (सांख्य) अक्षरापली-कडलें अक्षर अशी भाषा योजणें भाग पडतें. उदाहरणार्थ, या प्रकरणाच्या आरंभीं दिलेला श्लोक पहा. सारांश, 'अव्यक्त' आणि त्याप्रमाणें 'अक्षर' हे दोन्ही शब्द कधीं सांख्यांच्या प्रकृतीस तर कधीं वेदान्तांतील परब्रह्मास उद्देशून—म्हणजे दोन निर-निराळ्या प्रकारें—गीतेंत योजिलेले आहेत हें गीता वाचितांना नेहमीं ध्यानांत ठेविलें पाहिजे. सांख्यांच्या अव्यक्त प्रकृतीपलीकडला दुसरा अव्यक्त हेंच वेदान्ता-प्रमाणें जगाचें मूळ होय. जगाच्या मूलतत्त्वासंबंधानें सांख्य आणि वेदान्त यांच्या दरम्यान जो हा फरक आहे, त्यामुळें अध्यात्मशास्त्रांतील मोक्षाचें स्वरूपहि सांख्यांच्या मोक्षस्वरूपाहून कसें भिन्न झालें आहे हें पुढें सांगण्यांत येईल.

प्रकृति आणि पुरुष हें सांख्यांचें द्वैत न मानितां हीं दोन्हीहि ज्याच्या विभूति आहेत असें तिसरें परमेश्वररूपी किंवा पुरुषोत्तमरूपी नित्य तत्त्व जगाच्या बुडाशीं आहे असें म्हटल्यावर, या तिसऱ्या मूलभूत तत्त्वाचें स्वरूप काय व त्याचा प्रकृति आणि पुरुष या दोहोंशीं कोणत्या प्रकारचा संबंध आहे हा प्रश्न पुढें सहज निष्पन्न होतो प्रकृति, पुरुष व परमेश्वर या त्रयीलाच अध्यात्मशास्त्रांत अनुक्रमें जगत्, जीव व परब्रह्म असें म्हणतात; व या तिन्ही वस्तूंचीं स्वरूपें व परस्पर संबंध यांचा निर्णय करणें हेंच वेदान्तशास्त्राचें मुख्य काम असून उपनिषदांतून सर्वत्र हीच चर्चा आहे. तथापि या बाबतींत सर्व वेदान्त्यांचें मतैक्य नसल्यामुळें कोणी हे तिन्ही पदार्थ मूळांत एकच आहेत, तर कोणी जीव व जगत् हीं परमेश्वराहून मूळांतच थोडीं किंवा अत्यंत भिन्न आहेत असें समजतात, व त्यामुळें वेदान्त्यांचे अद्वैती, विशिष्टाद्वैती व द्वैती असे भेद झालेले आहेत. जीव व जगत् यांचे सर्व व्यवहार परमेश्वराच्या इच्छेनें चालतात हा सिद्धान्त सर्वांस एकसारखाच ग्राह्य आहे. पण या तिन्ही वस्तूंचें स्वरूप मुळांत आकाशासारखें एकजिनसी व अखंड आहे असें कित्येक मानितात; तर दुसरे वेदान्ती असें म्हणतात कीं, जड आणि चैतन्य एक होणें शक्य नसल्यामुळें डाळिंबाच्या फळांत अनेक दाणे असले तरी त्यामुळें फळाचें एकत्व जसें नाहींसें होत नाहीं तद्वत् जीव व जगत् हीं परमेश्वरामध्यें भरलेलीं

असलीं तरी तीं परमेश्वराहून मूळांतच भिन्न आहेत, आणि तिन्ही 'एक' आहेत असें जेव्हां उपनिषदांतून वर्णन येतें तेव्हां 'डाळिंबाच्या फळासारखीं एक' असा त्याचा अर्थ समजावयाचा. जीवाच्या स्वरूपाबद्दल एकदां अशा रीतीनें भिन्न मतें उपस्थित झाल्यावर उपनिषदांचीच काय पण गीतेंतील शब्दांचीहि निरनिराळ्या सांप्रदायिकांनीं आपआपल्या टीकांत ओढाताण केली आहे. त्यामुळें गीतेंतील खरा प्रतिपाद्य विषय बाजूला राहून गीतेंतील वेदान्त द्वैतमताचा आहे का अद्वैतमताचा आहे हाच या सांप्रदायिक टीकाकारांच्या मतें गीतेंतील मुख्य प्रतिपाद्य विषय होऊन बसला आहे! असो; याबद्दल जास्त विचार करण्यापूर्वी खुद्द भगवंतांनीच जगत् (प्रकृति), जीव (आत्मा किंवा पुरुष), आणि परब्रह्म (परमात्मा किंवा पुरुषोत्तम) यांच्या परस्परसंबंधाबद्दल गीतेंत काय सांगितले आहे तें पाहूं. या बाबतींत गीता व उपनिषदें या दोहोंचें म्हणणें एकच असून गीतेंतील सर्व विचार पूर्वीं उपनिषदांतून आलेले आहेत असेंहि पुढील विवेचनावरून वाचकांच्या लक्षांत येईल.

प्रकृति आणि पुरुष या दोहोंच्याहि पलिकडचा जो पुरुषोत्तम, परपुरुष परमात्मा किंवा परब्रह्म, त्याचें वर्णन करितांना भगवद्गीतेंत प्रथम व्यक्त व अव्यक्त (डोळ्यांना दिसणारें व डोळ्यांना न दिसणारें) अशी त्याचीं दोन स्वरूपें सांगितलीं आहेत. पैकीं व्यक्त म्हणजे इंद्रियांना गोचर होणारें रूप सगुणच असलें पाहिजे हें उघड आहे. बाकी राहिलें अव्यक्त. हें रूप अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना अगोचर आहे हें खरें पण तें इंद्रियाना अगोचर आहे एवढयावरूनच तें निर्गुणच असलें पाहिजे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण आमच्या डोळ्यांना तें न दिसलें तरीहि त्यांत सर्व प्रकारचे गुण सूक्ष्मरूपानें असूं शकतील. म्हणून अव्यक्ताचेहि पुढें सगुण, सगुणनिर्गुण व निर्गुण असे तीन भेद केलेले आहेत 'गुण' या शब्दानें मनुष्यास केवळ त्याच्या बाह्य इंद्रियांनींच नव्हे तर मनानेंहि ज्यांचें ज्ञान होतें ते सर्व गुण या ठिकाणीं विवक्षित आहेत. परमेश्वराचे मूर्तिमान् अवतार जे श्रीकृष्ण तेच उपदेश करण्यास साक्षात् अर्जुनापुढें उभे असल्यामुळें गीतेंत ठिकठिकाणीं "प्रकृति माझें स्वरूप आहे' (९.८.), "जीव माझा अंश आहे" (१५.७), "सर्व भूतांच्या अंतरी असणारा आत्मा मी आहें" (१०.२०), जगात ज्या ज्या श्रीमत् किंवा विभूतिमत् मूर्ती आहेत त्या सर्व माझ्या अंशापासून झालेल्या आहेत" (१०.४१), "माझ्या ठायीं मन ठेवून माझा भक्त हो" (९.३४), "म्हणजे मलाच येऊन मिळशील. हें तूं माझा प्रिय म्हणून तुला मी प्रतिज्ञेनें सांगतों" (१८.६५), असा आपल्या व्यक्त स्वरूपाला अनुलक्षून भगवंतांनीं स्वतःबद्दल प्रथमपुरुषी निर्देश केला आहे; व सर्व चराचरसृष्टि आपल्या व्यक्त स्वरूपांत साक्षात् भरलेली आहे, असें विश्वरूपदर्शनानें अर्जुनाच्या प्रत्यक्ष प्रत्ययास आणून दिल्यावर अखेर अव्यक्तापेक्षां व्यक्ताची उपासना करणें

अधिक सोपें म्हणून तूं माझ्याच ठिकाणीं आपला भाव ठेव (गी. १२. ८), मीच ब्रह्माचें, अव्यय मोक्षाचें, शाश्वत धर्माचें व परमावधीच्या सुखाचें मूळ स्थान आहे (गी. १४.२७), असा अर्जुनाला उपदेश केला आहे. यामुळें आरंभापासून अखेर-पर्यंत गीतेंत भगवंताच्या व्यक्त स्वरूपाचेंच प्राधान्येंकरून वर्णन आहे, असें म्हण-ण्यास हरकत नाहीं.

परंतु एवढ्यावरून गीतेंत व्यक्त परमेश्वरच अंतिम साध्य मानिला आहे, असें जें कित्येक केवल भक्त्याभिमानी पंडितांचें वा टीकाकारांचें मत आहे तें खरें धरितां येत नाहीं. कारण, वरील वर्णनाबरोबरच आपलें व्यक्त स्वरूप मायिक असून त्याच्या पलीकडे (पर) असणारें अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांस गोचर न होणारें स्वरूपच मुख्य होय असें भगवंतांनीं स्पष्ट सांगितलें आहे. उदाहरणार्थ—

अव्यक्तं व्यक्तिमापन्नं मन्यन्ते मामबुद्धयः।
परं भावमजानन्तो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥

"मी अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना अगोचर असतां अडाणी लोक मला व्यक्त समज-तात, आणि व्यक्तापलीकडचें माझें श्रेष्ठ व अव्यय स्वरूप ओळखीत नाहींत" (७.२४), असे सांगून पुढील श्लोकांत (७.२५) "मी माझ्या **योगमायेनें** आच्छादित असल्यामुळें मूर्ख लोक मला जाणीत नाहींत" असें भगवंतांनीं सातव्या अध्या-यांत म्हटलें आहे. तसेंच चवथ्या अध्यायांत "मी जरी जन्मविरहित आणि अव्यय आहे तरी स्वतःच्या प्रकृतींत अधिष्ठित होऊन मी आपल्या **मायेनें** (स्वात्ममायया) जन्म घेतों म्हणजे व्यक्त होत असतों" (४.६), अशी आपल्या व्यक्त स्वरूपाची उपपत्ति दिली आहे; व पुढें सातव्या अध्यायांत "त्रिगुणात्मक प्रकृति ही माझी **दैवी माया** असून त्या मायेला जे तरून जातात ते मला येऊन पावतात, आणि त्या **मायेनें** ज्यांचें ज्ञान नष्ट होतें ते मूढ नराधम मजला येऊन मिळत नाहींत," (१४, १५) असें वर्णन करून, अखेरीस अठराव्या अध्यायांत (१८. ६१) "हे अर्जुना! सर्वभूतांच्या हृदयांत जीवरूपानें ईश्वरच वास करीत असून तो आपल्या **मायेनें** सर्व भूतांस यंत्राप्रमाणें फिरवीत असतो," असा अर्जुनास बोध केला आहे. अर्जुनाला भगवंतांनीं जें विश्वरूप दाखविलें तेंच भगवंतांनीं नारदालाहि दाखविलें होतें, असें भारताच्या शांतिपर्वान्तर्गत नारायणीय प्रकरणांत सांगितलें आहे. (शां. ३३९); आणि नारायणीय किंवा भागवत धर्मच गीतेंतहि प्रतिपाद्य आहे असें आम्हीं पहिल्याच प्रकरणांत दाखविलें आहे. नारदाला याप्रमाणें हजारों डोळ्यांचें, रंगांचें व इतर दृश्य गुणांचें विश्वरूप दाखविल्यानंतर—

माया ह्येषा मया सृष्टा यन्मां पश्यसि नारद।
सर्वभूतगुणैर्युक्तं नैवं त्वं ज्ञातुमर्हसि ॥

"तूं माझें जें रूप पहातोस ही मीं उत्पन्न केलेली **माया** आहे, म्हणून सर्व भूतांच्या गुणांनीं मी युक्त आहें असें तूं समजूं नकोस" असें भगवंतांनीं सांगून, "माझें खरें स्वरूप सर्वव्यापी, अव्यक्त आणि नित्य आहे व तें सिद्ध पुरुष ओळखितात" असें म्हटलें आहे (शां. ३३९. ४४, ४८). यावरून गीतेंत अर्जुनाला दाखविलेलें विश्वरूपहि मायिकच होतें असें म्हटलें पाहिजे. सारांश, उपासनेसाठीं व्यक्त स्वरूपाची भगवंतांनीं गीतेंत जरी प्रशंसा केली आहे, तरी परमेश्वराचें श्रेष्ठ स्वरूप अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना अगोचर असून, तो अव्यक्ताचा व्यक्त बनतो ही त्याची **माया** आहे, आणि ही माया तरून जाऊन अखेर तिच्या पलीकडच्या शुद्ध व अव्यक्त स्वरूपाचें ज्ञान झाल्याखेरीज मनुष्यास मोक्ष मिळत नाहीं, असा गीतेचा सिद्धान्त असल्याचें वरील वचनांवरून निर्विवाद दिसून येतें. **माया** म्हणजे काय याचा जास्त विचार पुढें करूं. वर दिलेल्या वाक्यांवरून हा मायावाद श्रीशंकराचार्यांनीं नवा काढिलेला नसून, त्यांच्यापूर्वीं तो भगवद्गीतेंत, महाभारतांत आणि भागवतधर्मांतहि ग्राह्य मानिला होता एवढें उघड होतें. श्वेताश्वतरोपनिषदांतहि " मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम् " (श्वेता. ४. १०)—माया म्हणजे प्रकृति (सांख्यांची) होय, व त्या मायेचा अधिपति परमेश्वर असून तोच आपल्या मायेनें विश्व निर्माण करितो,–अशी सृष्टीची उत्पत्ति दिली आहे.

परमेश्वराचें श्रेष्ठ स्वरूप व्यक्त नसून अव्यक्त आहे एवढें जरी स्पष्ट झालें, तरी हें श्रेष्ठ अव्यक्त रूप सगुण का निर्गुण याचाहि येथें थोडा विचार केला पाहिजे. कारण, सांख्यशास्त्रांतील प्रकृति अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना अगोचर असूनहि सगुण म्हणजे सत्त्वरजस्तमोगुणमयी आहे, हें सगुण अव्यक्ताचें आपल्यासमोर एक उदाहरण असून, परमेश्वराचें अव्यक्त व श्रेष्ठ स्वरूपहि त्याचप्रमाणें सगुण मानिलें पाहिजे असें कित्येकांचें म्हणणें आहे. आपल्या मायेनेंच कां होईना, पण अव्यक्त परमेश्वरच ज्याअर्थीं व्यक्त सृष्टि निर्माण करितो (गी. ९.८) व सर्वांच्या हृदयांत राहून त्यांचे व्यापार त्यांच्याकडून चालवितो (१८.६१), ज्याअर्थीं तो सर्व यज्ञांचा भोक्ता व प्रभु आहे (९. २४), ज्याअर्थीं प्राणिमात्राचे सुखदुःखादि सर्व 'भाव' त्यापासून उत्पन्न होतात (१० ५), आणि ज्याअर्थीं प्राणिमात्राच्या ठायीं श्रद्धा उत्पन्न करणारा तोच असून " लभते च ततः कामान् मयैव विहितान् हि तान् " (७. २२)–प्राण्यांच्या वासनांचें फळ देणाराहि तोच आहे, त्याअर्थीं तो अव्यक्त म्हणजे इंद्रियगोचर नसला तरी दया, कर्तृत्व वगैरे गुणांनीं युक्त अर्थात् सगुणच असला पाहिजे असें सिद्ध होतें. पण उलटपक्षीं भगवान् असेंहि सांगतात कीं, "न मां कर्माणि लिम्पन्ति"—मला कर्मांचा अर्थात् गुणांचाहि कधीं विटाळ होत नाहीं (४.१४); प्रकृतीच्या गुणांनें '**मोह**' पावून मूर्ख लोक आत्म्यासच कर्ता

मानितात (३.२७;१४.१९); किंवा हा अव्यय व अकर्ता परमेश्वरच प्राणिमात्राच्या हृदयांत जीवरूपानें असल्यामुळें (१३.३१), प्राणिमात्राचें कर्तृत्व व कर्म या दोहोंपासून वस्तुतः तो अलिप्त असतां अज्ञानानें गुरफटलेले लोक मोहांत पडत असतात (५. १४, १५). अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना गोचर न होणाऱ्या परमेश्वराचीं स्वरूपें याप्रमाणें सगुण व निर्गुण अशीं दोनच प्रकारचीं वर्णिलीं आहेत असें नाहीं; तर कांहीं ठिकाणीं हीं दोन्ही रूपें एकत्र मिसळून अव्यक्त परमेश्वराचें वर्णन केलें आहे. उदाहरणार्थ, " भूतभृत् न च भूतस्थो " (९.५)—मी भूतांचा आधार असून त्यांमध्यें नाहीं,—असें नवव्या, व तेराव्या अध्यायांत "परब्रह्म सत् नाहीं आणि असत्‌हि नाहीं" (१३.१२). " सर्वेंद्रियवान् आहे असा भास होणारें पण सर्वेंद्रियविरहित आणि निर्गुण व गुणोपभोग घेणारें" (१३.१४), "दूर आहे आणि जवळहि आहे" (१३.१५)," अविभक्त आहे आणि विभक्तहि दिसतें " (१३.१६), याप्रमाणें परमेश्वरस्वरूपाचीं परस्परविरुद्ध म्हणजे सगुण-निर्गुण वर्णनें आहेत. तथापि प्रारंभीं दुसऱ्याच अध्यायांत "हा आत्मा, अव्यक्त, अचिंत्य व अविकार्य आहे"(२ २५), असें सांगून तेराव्यांत"हा परमात्मा अनादि निर्गुण व अव्यय असल्यामुळें तो शरीरांत असला तरी कांहीं करीत नाहीं, व त्याला कशाचाहि गंध लागत नाहीं"(१३, ३१), असें शुद्ध, निर्गुण, निरवयव, निर्विकार, अचिंत्य आणि अनादि अव्यक्त स्वरूपाचेंच श्रेष्ठत्व गीतेंत वर्णिलें आहे.

भगवद्गीतेप्रमाणें उपनिषदांतूनहि अव्यक्त परमेश्वराचें स्वरूप कधीं सगुण, तर कधीं सगुण-निर्गुण असें उभयविध, आणि कधीं शुद्ध निर्गुण, असें तीन प्रकारें वर्णिलेलें आढळून येतें. उपासनेला नेहमी प्रत्यक्ष मूर्तिच डोळ्यापुढें पाहिजे असें नाहीं. निराकार म्हणजे चक्षुरादि ज्ञानेंद्रियांना अगोचर अशा स्वरूपाची देखील उपासना होऊं शकत्ये. पण ज्याची उपासना करावयाची तो चक्षुरादि इंद्रियांना गोचर नसला तरी मनाला गोचर असल्याखेरीज त्याची उपासना होणें शक्य नाहीं. उपासना म्हणजे चिंतन, मनन किंवा ध्यान होय; आणि चिंतत वस्तूचें रूप नाहीं तर दुसरे कोणते तरी गुण मनाला कळल्याखेरीज मन चिंतन कशाचें करणार ? म्हणून अव्यक्त म्हणजे डोळ्यांना न दिसणाऱ्या परमात्म्याचें ज्या ज्या ठिकाणीं चिंतन,मनन किंवा उपासना उपनिषदांत सांगितली आहे,त्या त्या ठिकाणीं अव्यक्त परमेश्वर सगुण कल्पिलेला आहे. परमेश्वराच्या ठायीं कल्पिलेले हे गुण उपासकाच्या अधिकाराप्रमाणें कमीजास्त व्यापक किंवा सात्त्विक असतात, आणि ज्याची जशी निष्ठा त्याप्रमाणें त्याचें फल त्यास प्राप्त होत असतें. " पुरुष हा क्रतुमय आहे, ज्याचा जसा क्रतु(निश्चय) त्याप्रमाणें त्याला मेल्यावर फळ मिळतें," असें छांदोग्योपनिषदांत (३.१४.१), आणि "देवांची भक्ति करणारे देवांस व पितरांची भक्ति करणारे पितरांस जाऊन

मिळतात"(गीता ९.२५.), किंवा "यो यच्छ्रद्धः स एव सः"—जो तो आपल्या श्रद्धे-प्रमाणें सिद्धि पावतो (१७.३), असें भगवद्गीतेंतहि म्हटलें आहे. अर्थात् उपासकाच्या अधिकारभेदाप्रमाणें उपास्य अव्यक्त परमेश्वराचे गुणहि उपनिषदांतून निरनिराळे वर्णिले आहेत. उपनिषदांतील या प्रकरणास 'विद्या' असें म्हणतात. विद्या म्हणजे ईश्वरप्राप्तीचा (उपासनारूप) मार्ग, आणि तो ज्या प्रकरणांत सांगितला असतो त्यालाहि 'विद्या' हेंच नांव अखेर देण्यांत येतें. शांडिल्यविद्या (छां.३,१४), पुरुषविद्या (छां.३.१६ १७), पर्यंकविद्या (कौषी. १), प्राणोपासना (कौषी. २) इत्यादि अनेक प्रकारची उपासना उपनिषदांत वर्णिली आहे, व त्या सर्वांचे वेदान्तसूत्रांच्या तिसऱ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादांत विवेचन केलें आहे. या प्रकरणांतून अव्यक्त परमेश्वर मनोमय, प्राणशरीर, भारूप, सत्यसंकल्प, आकाशात्मा, सर्वकर्मा, सर्वकाम, सर्वगंध, सर्वरस आहे अशीं सगुण वर्णनें (छां. ३.१४.२) असून, तैत्तिरीयोपनिषदांत तर अन्न प्राण, मन, विज्ञान किंवा आनंद या रूपांनींहि ब्रह्माची चढती उपासना सांगितली आहे (तै.२ १–५; ३.२–६) बृहदारण्यकांत (२.१) गार्ग्य बालाकीनें अजातशत्रूस आदित्य, चंद्र, विद्युत, आकाश, वायु, अग्नि, पाणी, किंवा दिशा यांतील पुरुषांची ब्रह्मस्वरूपानें उपासना प्रथम सांगितली; पण खरें ब्रह्म यापलीकडे आहे असें अजातशत्रूनें त्यास सांगून अखेरीस प्राणोपासना मुख्य असें प्रतिपादिलें आहे. तथापि ही परंपरा येथेंच संपत नाहीं. वर सांगितलेल्या सर्व ब्रह्मस्वरूपांस 'प्रतीक' म्हणजे उपासनेकरितां घेतलेलें गौण ब्रह्मस्वरूप किंवा ब्रह्मनिदर्शक चिन्ह असें म्हणतात, व हेंच स्वरूप मूर्तीच्या रूपानें डोळ्यापुढें ठेविलें म्हणजे ती प्रतिमा होत्ये. पण सर्व उपनिषदांचा असा सिद्धान्त आहे की, वास्तविक ब्रह्मस्वरूप याहून भिन्न आहे (केन. १.२–८). या ब्रह्माचें लक्षण देतांना कित्येक ठिकाणीं "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" (तैत्ति.२.१) किंवा "विज्ञानमानन्दं ब्रह्म"(बृ.३.९ २८),—ब्रह्म सत्य (सत्) ज्ञान (चित्), आणि आनंदरूप—किंवा सच्चिदानंदरूप आहे, असें सर्व गुणांचा तीनच गुणांत समावेश करून व्याख्यान केलेलें असतें. आणि दुसऱ्या ठिकाणीं भगवद्गीतेप्रमाणें "ब्रह्म सत्‌हि नाहीं आणि असत्‌हि नाहीं" (ऋ,१०.१२९.१), अथवा "अणोरणीयान्महतो महीयान्"-अणूपेक्षां धाकटें आणि मोठ्यापेक्षांहि मोठें-(कठ. २.२०), "तदेजति तन्नैजति तद्दूरे तदंतिके"—तें हालतें व हालतहि नाहीं, तें दूर आणि जवळहि आहे (ईश ५;मुं.३ १.७), अगर 'सर्वेंद्रियगुणाभास' होणारें तथापि 'सर्वेंद्रियविवर्जित'(श्वेता.३.१७), याप्रमाणें परस्परविरुद्ध गुणांचा त्यांत समावेश झालेला आहे असें वर्णन आहे. अखेरीस हीं सर्व लक्षणें सोडून देऊन धर्म आणि अधर्म, कृत आणि अकृत, किंवा भूत आणि भव्य याच्यापलीकडे जें आहे तें ब्रह्म समज, म्हणून मृत्यूनें नचिकेतास बोध केला आहे (कठ.२.१४); आणि त्याच-

प्रमाणें महाभारतांत नारायणीय धर्मांत ब्रह्मा रुद्राला (मभा. शां. ३५१.११), व मोक्षधर्मांत नारद शुकाला सांगत आहेत (३३१.४४). बृहदारण्यकोपनिषदांतहि (२.३.२) प्रथमतः ब्रह्माचीं पृथिवी, जल व अग्नि हीं तीन मूर्त, आणि वायु, आकाश हीं दोन अमूर्त रूपें सांगून, या अमूर्तांच्या सारभूत पुरुषांचीं रूपें किंवा रंग पालटतात असें दाखविल्यावर, अखेरीस 'नेति नेति' म्हणजे एवढा वेळपर्यंत जें कांहीं सांगितलें तें नव्हे, तें ब्रह्म नव्हे, या सर्व नामरूपात्मक मूर्त किंवा अमूर्त पदार्थांपलीकडलें (पर) जें 'अगृह्य' किंवा 'अवर्णनीय' तें परब्रह्म समज, असा उपदेश केला आहे (बृह. २.३.६ वे सू. ३.२.२२). किंबहुना ज्याला ज्याला म्हणून कांहीं नांव देतां येतें त्या सर्व पदार्थांच्या जें पलीकडे आहे तें ब्रह्म असून त्याचें अव्यक्त व निर्गुण स्वरूप दाखविण्यास 'नेति नेति' हा एक छोटासा निर्देश, आदेश किंवा सूत्रच झालेलें असून बृहदारण्यकोपनिषदांतच तें पुनः चारदां (बृह. ३.९.२६; ४.२.४; ४.४.२२; ४.५.१५) आलेलें आहे; आणि त्याचप्रमाणें इतर उपनिषदांतूनहि "यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह" (तैत्ति. २.९), "अद्रेश्यं (अदृश्य), अग्राह्यं" (मुं. १.१.६), "न चक्षुषा गृह्यते नाऽपि वाचा" (मुं. ३.१.८) डोळ्यांनें न दिसणारें किंवा वाचेनें सांगतां न येणारें, अगर—

अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययं तथाऽरसं नित्यमगंधवच्च यत् ।
अनाद्यनन्तं महतः परं ध्रुवं निचाय्य तन्मृत्युमुखात्प्रमुच्यते ॥

पंचमहाभूतांच्या शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध या पांच गुणांनीं विरहित, अनादि, अनंत, अव्यय (कठ. ३.१५), अशीं परब्रह्माच्या निर्गुण व अचिंत्य स्वरूपाचीं वर्णनें आहेत (वे. सू. ३.२.२२–३० पहा). महाभारताच्या शांतिपर्वांत नारायणीय किंवा भागवत धर्माच्या वर्णनांतहि भगवंतांनीं आपलें वास्तविक स्वरूप "अदृश्य, अघ्रेय, अस्पृश्य, निर्गुण, निष्कल (निरवयव), अज, नित्य, शाश्वत आणि निष्क्रिय आहे" असें नारदास सांगून त्यासच "वासुदेव परमात्मा" असें म्हणतात, व तोच सृष्टीची उत्पत्ति व लय करणारा त्रिगुणातीत परमेश्वर होय, असें म्हटलें आहे (मभा शां. ३३९.२१–२८).

भगवद्गीतेंतच नव्हे तर महाभारतान्तर्गत नारायणीय किंवा भागवत धर्मांत व उपनिषदांतहि परमेश्वराच्या व्यक्त स्वरूपापेक्षां अव्यक्त स्वरूप श्रेष्ठ मानिलें आहे, व हें श्रेष्ठ अव्यक्त स्वरूपहि पुनः सगुण, सगुण–निर्गुण आणि अखेर केवळ निर्गुण असें तीन प्रकारें वर्णिलें आहे, हें वरील वचनांवरून दिसून येईल. अव्यक्त व श्रेष्ठ स्वरूपाच्या या तीन परस्परविरोधी स्वरूपांचा मेळ कसा घालावयाचा? तिहींपैकीं सगुण-निर्गुण असें जें उभयात्मक रूप आहे तें सगुणांतून निर्गुणांत (किंवा अज्ञेयांत) जाण्याची पायरी किंवा साधन आहे असें समजतां येईल. कारण, पहिल्यानें सगुण

रूपाचें ज्ञान झाल्यावर हळूहळू एकेक गुण सोडून देऊनच निर्गुण स्वरूपाचा अनुभव येत जाणार; आणि अशाच रीतीनें ब्रह्मप्रतीकाची चढती उपासना उपनिषदांतून वर्णिली आहे. उदाहरणार्थ, तैत्तिरीय उपनिषदांत भृगुवल्लींत प्रथम अन्न हेंच ब्रह्म म्हणून भृगूस वरुणानें उपदेश केला आहे; व नंतर क्रमाक्रमानें प्राण, मन, विज्ञान आणि आनंद या ब्रह्मस्वरूपांचें त्यास ज्ञान करून दिलें आहे (तैत्ति. ३.२–६). किंवा असेंहि म्हणतां येईल कीं, निर्गुणाचें गुणबोधक विशेषणांनीं वर्णन करणें केव्हांच शक्य नसल्यामुळें परस्परविरुद्ध विशेषणांनींच त्याचें वर्णन करणें भाग आहे. कारण, दूर किंवा सत् हे शब्द उच्चारिले म्हणजे दुसरी कोणती तरी वस्तु जवळ किंवा असत् आहे असा पर्यायानें आपल्या मनाला बोध होत असतो. परंतु एकच ब्रह्म जर चोहों-कडे आहे, तर परमेश्वराला दूर किंवा सत् हीं विशेषणें देऊन जवळ किंवा असत् कोणाला म्हणणार? यासाठीं 'दूर नाही जवळ नाहीं, सत् नाहीं असत नाहीं,' अशा भाषेनें दूर व जवळ, सत् व असत् इत्यादि परस्पर सापेक्ष गुणांच्या जोडया उडवून टाकून, बाकी जें कांहीं निर्गुण सर्व स्थलीं व सर्वदा निरपेक्ष व स्वतंत्र वसत आहे तेंच खरें ब्रह्म असा बोध होण्यासाठीं परस्परविरुद्ध विशेषणांची ही भाषाच व्यवहारांत योजिल्याखेरीज गत्यंतर नाहीं (गी.१३.१२). जें कांहीं आहे तें सर्वच ब्रह्म असल्यामुळें दूरहि तेंच, जवळहि तेंच, सत्‌हि तेंच, असत्‌हि तेंच होय म्हणून दुसऱ्या दृष्टीनें पहातां त्याच ब्रह्माचें परस्परविरुद्ध विशेषणांनीं एकसमयावच्छेदें-करून वर्णन केलें तरीहि चालेल (गी. ११.३७; १३.१५). पण सगुण–निर्गुण या उभयविध वर्णनाची जरी याप्रमाणें उपपत्ति लाविली तरी सगुण आणि निर्गुण हीं दोन परस्परविरुद्ध स्वरूपें एकाच परमेश्वरास कशीं प्राप्त होतात, याचा खुलासा शिल्लक रहातोच. अव्यक्त परमेश्वर व्यक्त किंवा इंद्रियगोचर स्वरूप धारण करितो ही त्याची माया आहे; पण व्यक्त किंवा इंद्रियगोचर न होतां अव्यक्तच राहून जेव्हां तो निर्गुणाचा सगुण बनतो तेव्हां त्याला काय म्हणावयाचें? उदाहरणार्थ, एकच निराकार परमेश्वर कोणी 'नेति नेति' असा निर्गुण तर कोणी सर्वगुणसंपन्न, सर्वकर्मा, दयाळू असा सगुण मानितात. तेव्हां यांतील बीज काय किंवा यांपैकीं श्रेष्ठ पक्ष कोणता, व या निर्गुण व अव्यक्त ब्रह्मापासून सर्व व्यक्त सृष्टि आणि जीव कसे झाले, याचाहि खुलासा करणें जरूर आहे. सर्व संकल्पांचा दाता अव्यक्त परमेश्वर वास्तविक सगुण असून उपनिषदांत व गीतेंत निर्गुण स्वरूपाचें जें वर्णन आहे तें अतिशयोक्तीचें किंवा उगाच प्रशंसापर आहे असें म्हणणें, म्हणजे अध्यात्मशास्त्राच्या मूळ पायावरच घाव घालणें होय. कारण, ज्या थोर ऋषींनीं मन एकाग्र करून सूक्ष्म व शांत विचारांनीं "यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह" (तै. २.९)—मनाला सुद्धां जें दुर्गम असून वाणीहि ज्याचें वर्णन करूं शकत नाहीं,—तेंच अखेरचें ब्रह्मस्वरूप असा सिद्धान्त

केला त्यांची आत्मप्रतीति अतिशयोक्तीची, व माझ्या मनाला अनंत व निर्गुण ब्रह्माचें आकलन होत नाहीं म्हणून खरें ब्रह्म सगुणच असलें पाहिजे असें प्रतिपादन करणें, म्हणजे सूर्यापेक्षां आपली दिवटी अधिक श्रेष्ठ असें म्हणण्याइतकेंच समंजस होय! त्यांतून या निर्गुण स्वरूपाची उपपत्ति जर उपनिषदांतून अगर गीतेंतून दिली नसती तर गोष्ट निराळी. पण तसाहि वास्तविक प्रकार नाहीं. भगवद्गीतेंत परमेश्वराचें श्रेष्ठ व खरें स्वरूप अव्यक्तच होय असें स्पष्ट म्हटलें असून तो व्यक्त सृष्टीचें रूप धारण करितो ही त्याची **माया** आहे एवढेंच सांगितलें आहे (गी. ४.६), असें नाहीं; तर प्रकृतीच्या गुणांनीं "**मोह** पावून **मूर्ख** लोक (अव्यक्त व निर्गुण) आत्म्यालाच कर्ता मानितात," (गी. ३.२७–२९); ईश्वर कांहीं करीत नसून **अज्ञानानें** लोक फसतात (गी. ५ १५); म्हणजे अव्यक्त आत्मा किंवा परमेश्वर मूळांत निर्गुण असतां (गी. १३.३१). त्याचे ठायीं कर्तृत्वादि गुणांचा 'मोहानें' किंवा 'अज्ञानानें' अध्यारोप करून त्याला सगुण अव्यक्त बनवितात; असा भगवंतांनी स्वच्छ उपदेश केला आहे (गी. ७.२४). यावरून असें निष्पन्न होतें कीं, (१) गीतेंत परमेश्वराच्या व्यक्त स्वरूपाचें जरी पुष्कळ वर्णन आहे, तरी परमेश्वराचें मूळ व श्रेष्ठ स्वरूप निर्गुण व अव्यक्त असून, मनुष्यें **अज्ञानानें** किंवा **मोहानें** त्याला सगुण मानितात, आणि (२) सांख्यांची प्रकृति किंवा तिचा व्यक्त पसारा म्हणजे सर्व जग ही परमेश्वराची **माया** असून, (३) सांख्यांचा पुरुष म्हणजे जीवात्मा हा मूळांत परमेश्वररूपी व परमेश्वराप्रमाणेंच निर्गुण व अकर्ता आहे, पण '**अज्ञानानें**' लोक त्याला कर्ता मानितात,—हेच परमेश्वरस्वरूपासंबंधानें गीतेचे खरे सिद्धान्त आहेत. वेदान्तशास्त्राचे सिद्धान्तहि हेच होत. पण उत्तरवेदान्तग्रंथांतून हे सिद्धान्त सांगतांना माया व अविद्या या दोहोंत थोडा भेद केलेला असतो. उदाहरणार्थ, पंचदशींत आत्मा व परब्रह्म हीं दोन्हीं मूळांत एकच म्हणजे ब्रह्मस्वरूप असून हें चित्स्वरूपी ब्रह्म मायेंत जेव्हां प्रतिबिंबित होतें तेव्हां सत्त्वरजस्तमोगुणमयी (सांख्यांची मूळ) प्रकृति निर्माण होत्ये असें प्रथम सांगितलें आहे. पण पुढें या मायेचेच 'माया' व 'अविद्या' असे पुनः दोन भेद करून, मायेंतील त्रिगुणांपैकीं 'शुद्ध' सत्त्वगुणाचा जेव्हां उत्कर्ष झालेला असतो तेव्हां ती नुस्ती माया होय, व या मायेंत प्रतिबिंबित झालेल्या ब्रह्मास सगुण म्हणजे व्यक्त ईश्वर (हिरण्यगर्भ) म्हटलें आहे; आणि हाच सत्त्वगुण जर 'अशुद्ध' असेल तर ती 'अविद्या' झाली, व त्यांत प्रतिबिंबित झालेल्या ब्रह्मास 'जीव' हें नांव दिलें आहे (पंच. १.१५–१७). याप्रमाणें पाहिलें तर परब्रह्मापासून 'व्यक्त ईश्वर' निर्माण होण्याचें कारण माया, व 'जीव' निर्माण होण्याचें कारण अविद्या, असा स्वरूपतः एकाच मायेचा द्विविध भेद करावा लागतो. पण गीतेंत हा भेद केलेला नाहीं. भगवान् आपण ज्या मायेनें व्यक्त म्हणजे सगुण रूप धारण करितात (७.२५),

किंवा ज्या मायेनें अष्टधा प्रकृति म्हणजे सृष्टींतील सर्व विभूति त्यांच्यापासून उत्पन्न होतात(४.६), त्या मायेच्याच अज्ञानानें जीव मोह पावतो(७ ४-१५), असे गीता सांगत आहे. 'अविद्या' हा शब्द गीतेंत कोठेंच आलेला नाहीं, आणि श्वेताश्वतरोपनिषदांत तो जेथें आला आहे तेथें मायेच्या प्रपंचासच 'अविद्या' ही संज्ञा आहे, असा त्याचा अर्थ स्पष्टपणें सांगितला आहे (श्वेता. ५. १). म्हणून उत्तरवेदान्तग्रंथांत केवळ निरूपणाच्या सोयीसाठीं जीवेश्वरदृष्ट्या केलेला अविद्या व माया हा सूक्ष्म भेद न स्वीकारितां माया, अविद्या, अज्ञान हे शब्द समानार्थक मानून या त्रिगुणात्मक मायेचें, अविद्येचें किंवा अज्ञान व मोह यांचें सामान्यतः तात्त्विक स्वरूप काय, आणि गीतेंतील व उपनिषदांतील सिद्धान्तांची त्यानें कशी उपपत्ति लागत्ये यांचें शास्त्रीयरीत्या आतां संक्षेपानें विवेचन करितों.

निर्गुण आणि सगुण हे शब्द दिसण्यांत जरी लहान आहेत तरी त्यांत कोणकोणत्या गोष्टींचा समावेश होतो हें पाहूं गेलें म्हणजे खरोखर सर्व ब्रह्मांड डोळ्यापुढें उभें रहातें. जगाचें मूल जें अनादि परब्रह्म तें एक, निष्क्रिय व उदासीन असतां त्यांतच मनुष्याच्या इंद्रियांस गोचर होणारे अनेक प्रकारचे व्यापार किंवा गुण उत्पन्न होऊन त्या अखंडास खंड कसा पडला; किंवा जें मूळांत एकजिनसी त्याचेच बहुजिनसी भिन्नभिन्न व्यक्त पदार्थ झालेले कसे दिसतात; जें परब्रह्म निर्विकार असून ज्यांत गोड, आंबट, कडु, किंवा घट्ट, पातळ, अगर शीतोष्णादि भेद नाहींत, त्यांतच निरनिराळ्या रुचि, कमीअधीक दाटपाताळपणा, किंवा थंडी व उष्ण, सुख व दुःख, उजेड व अंधार, मृत्यु व अमरता इत्यादि अनेक प्रकारचीं द्वंद्वें कशीं उत्पन्न झालीं; जें परब्रह्म शांत व निर्वात, त्यांतच नानातऱ्हेचे ध्वनि किंवा शब्द कसे निर्माण होतात; ज्या परब्रह्मांत आत बाहेर किंवा दूर जवळ हा भेद नाहीं, त्यांतच अलीकडे पलीकडे दूर किंवा जवळ, अथवा पूर्व, पश्चिम इत्यादि दिक्कृत किंवा स्थलकृत भेद कसा आला; जें परब्रह्म अविकारी, त्रिकालाबाधित, नित्य व अमृत त्याचेच कमीजास्त कालमानानें नाश पावणारे पदार्थ कसे झाले; किंवा ज्याला कार्यकारणभावाचा स्पर्श होत नाहीं तेंच परब्रह्म मृत्तिका आणि घट अशा कार्यकारणरूपानें आपल्या दृष्टीला कां पडतें; इत्यादि अनेक गोष्टींचा वरील लहानशा शब्दांत समावेश झालेला आहे. किंवा थोडक्यांत सांगणें असल्यास एकालाच नानात्व, निर्द्वंद्वाला अनेक प्रकारचें द्वंद्वत्व, अद्वैतालाच द्वैत, अगर असंगाला संग कसा जडला, याचा आतां विचार करावयाचा आहे. सांख्यांनीं निर्गुण व नित्य पुरुषाबरोबरच त्रिगुणात्मक म्हणजे सगुण प्रकृतिहि नित्य व स्वतंत्र आहे असें प्रारंभींच द्वैत कल्पून ही कटकट काढून टाकिली आहे. पण जगाचें मूलतत्त्व शोधून काढण्याची मनुष्याच्या मनाची जी स्वाभाविक प्रवृत्ति तिचें या

द्वैतानें समाधान होत नाहीं इतकेंच नव्हे, तर युक्तिवादासहि असलें द्वैत टिकत नाहीं. म्हणून प्रकृति आणि पुरुष यांच्यापलीकडे जाऊन सच्चिदानंद ब्रह्माच्याहि वरच्या पायरीचें 'निर्गुण' ब्रह्मच जगाचें मूल आहे असा उपनिषत्कारांनीं सिद्धान्त केला आहे. परंतु आतां निर्गुणापासून सगुण कसें झालें याची उपपत्ति दिली पाहिजे. कारण, जें नाहीं तें नाहींच, त्यापासून जें आहे तें कधींहि निर्माण होत नाहीं, असा सांख्याप्रमाणें वेदान्तशास्त्राचाहि सिद्धान्त आहे. या सिद्धान्ताप्रमाणें निर्गुण म्हणजे ज्यांत गुण नाहींत त्या ब्रह्मापासून, सगुण म्हणजे ज्यांत गुण आहेत असे सृष्टींतील पदार्थ उत्पन्न होऊं शकत नाहींत. मग सगुण आलें कोठून ? सगुण नाहीं म्हणावें तर डोळ्यांपुढें दिसतें; आणि निर्गुणाप्रमाणें सगुणहि सत्यच म्हणावें तर इंद्रियांस गोचर होणाऱ्या शब्द—स्पर्श—रूप—रसादि सर्व गुणांचीं स्वरूपें आज एक तर उद्यां दुसरीं याप्रमाणें नित्य पालटणारीं, अतएव नाशवंत, विकारी व अशाश्वत असल्यामुळें, सर्वव्यापी परमेश्वर या सगुण भागापुरता तरी (परमेश्वर विभाज्य आहे अशी कल्पना करून) नाशवंत आहे, असें म्हणावें लागतें. आणि विभाज्य व नाशवंत असून सृष्टिनियमांच्या कचाटींत नेहमीं परतंत्र जो वागतो तो परमेश्वर तरी कसा म्हणावा ? सारांश, इंद्रियगोचर सर्व सगुण पदार्थ पंचमहाभूतांपासून निर्माण झाले आहेत असें समजा, किंवा सांख्यांप्रमाणें अगर आधिभौतिकदृष्ट्या हे सर्व पदार्थ एकाच अव्यक्त पण सगुण मूळ प्रकृतीपासून निर्माण झाले आहेत, असें अनुमान करा; कोणताहि पक्ष स्वीकारिला तरी नाशवंत गुण जोंपर्यंत या मूळ प्रकृतीलाहि सुटले नाहींत तोंपर्यंत पंचमहाभूतें किंवा प्रकृतिरूप हा मूळ पदार्थ जगांतील अविनाशी, स्वतंत्र किंवा अमृत तत्त्व आहे असें मानितां येत नाहीं हें निर्विवाद आहे. म्हणून ज्याला प्रकृतिवाद स्वीकारणें आहे त्यानें परमेश्वर नित्य, स्वतंत्र व अमृत आहे हें म्हणणें तरी सोडून दिलें पाहिजे, अथवा पंचमहाभूतांच्या अगर प्रकृतीसारख्या सगुण मूळ प्रकृतीच्याहि पलीकडे काय आहे याचा शोध घेतला पाहिजे, दुसरा मार्ग नाहीं. मृगजलानें तान्ह भागणें किंवा वाळूपासून तेल निघणें जसें अशक्य, तद्वत् जें ढळढळीत नाशवंत आहे त्यापासून केव्हां तरी अमृतत्व निष्पन्न होईल अशी आशा बाळगणें व्यर्थ होय; आणि म्हणूनच कितीहि संपत्ति मिळाली, तरी " अमृतत्वस्य तु नाशास्ति वित्तेन " (बृ. २.४.२)—त्या संपत्तीनें अमृतत्व मिळण्याची आशा नको—असें याज्ञवल्क्यानें मैत्रेयीस साफ सांगितलें आहे. बरें, अमृतत्व खोटें म्हणावें तर राजापासून जें इनाम मिळवावयाचें तें आपल्यापुढें आपल्या पुत्रपौत्रादिकांसहि आचंद्रार्क उपभोगावयास मिळावें अशी मनुष्याची इच्छा असत्ये; अथवा चिरकाल टिकणारी म्हणजे शाश्वत कीर्ति होण्याचा प्रसंग आल्यास आपल्या जीविताचीहि तो पर्वा करीत नाहीं असें आढळून येतें.

ऋग्वेदासारख्या अत्यंत प्राचीन ग्रंथांतून "हे इंद्रा! आम्हांला तूं 'अक्षित श्रव' म्हणजे अक्षय्य कीर्ति किंवा धन दे" (ऋ.१.९.७), अगर "हे सोमा! तूं मला वैवस्वत (यम) लोकांत अमृत कर" (ऋ.९.११३.८), अशा पूर्वऋषींच्या प्रार्थना आहेत इतकेंच नव्हे, तर अर्वाचीन कालीं हीच दृष्टि स्वीकारून "कोणत्याहि तूर्ता-तूर्तीच्या सुखास न भुलतां प्रस्तुतच्या व भावी मानवज्ञातीच्या चिरकालिक सुखार्थ झटणें हेंच या जगांत मनुष्यमात्राचें नैतिक परम कर्तव्य आहे," असें स्पेन्सर, कोंट यांसारखे शुद्ध आधिभौतिक पंडितहि प्रतिपादन करीत आहेत आपल्या हयाती-पलीकडच्या निरंतरच्या कल्याणाची अर्थात् अमृतत्वाची ही कल्पना आली कोठून? ती स्वभावसिद्ध आहे म्हटलें तर मग या विनाशी देहापलीकडे कांहींतरी अमृतवस्तु आहे असें म्हणावें लागतें: आणि अशी अमृतवस्तु नाहीं म्हटलें तर आपणांस साक्षात् ज्या मनोवृत्तीची प्रतीति आहे तिची दुसरी कांहीं उपपत्ति देतां येत नाहीं. अशा प्रकारच्या अडचणींत कित्येक आधिभौतिक पंडित असा उपदेश करितात कीं, हे प्रश्न कधींहि न सुटण्यासारखे असल्यामुळें त्यांचा विचार न करितां, दृश्य सृष्टींतील पदार्थांच्या गुणधर्मांपलीकडे आपल्या मनाची धांव जाऊं देऊं नका. उपदेश सोपा दिसतो; पण मनुष्याच्या मनांत तत्त्वज्ञानाची जी स्वाभाविकच हांव आहे तिला आळा कोण व कसा घालणार? आणि ही दुर्धर ज्ञानेच्छा एकदां मारून टाकिली म्हणजे मग ज्ञानाची वृद्धि तरी कोठून होणार? मनुष्य या पृथ्वीवर निर्माण झाल्या दिवसा-पासून सर्व दृश्य व नाशवंत सृष्टीचें मूलभूत अमृत तत्त्व काय, व तें मला कसें प्राप्त होईल, याचा विचार तो एकसारखा करीत आला आहे; व आधिभौतिक शास्त्राची किती जरी वाढ झाली तरी मनुष्याची अमृत तत्त्वाच्या ज्ञानाकडील ही स्वाभाविक प्रवृत्ति कधींहि कमी व्हावयाची नाहीं. आधिभौतिक शास्त्रें कितीहि वृद्धिंगत होवोत; सर्व आधिभौतिक सृष्टिविज्ञान बगलेस मारून तत्त्वज्ञान नेहमींच त्याच्या पुढें धांव घेत रहाणार! दोनचार हजार वर्षांपूर्वी हीच स्थिति होती, व आतां पाश्चिमात्य देशांतूनहि तोच प्रकार नजरेस येत आहे. किंबहुना मनुष्याच्या बुद्धीची ही हांव ज्या दिवशीं सुटेल त्या दिवशीं त्यास "स वै मुक्तोऽथवा पशुः" असें म्हणावें लागेल!

असो. दिक्कालानें अमर्यादित, अमृत, अनादि, स्वतंत्र, एकजिनसी, एक, निरं-तर, सर्वव्यापी व निर्गुण अशा तत्त्वाच्या अस्तित्वाबद्दल अगर त्या निर्गुणतत्त्वापासून सगुण सृष्टि कशी झाली याबद्दल आमच्या प्राचीन उपनिषदांतून जें उपपादन केलेलें आहे त्यापेक्षां अधिक सयुक्तिक उपपादन कोणत्याहि दुसऱ्या देशांतील तत्त्वज्ञांनीं अद्याप शोधून काढिलेलें नाहीं. अर्वाचीन जर्मन तत्त्वज्ञ कान्ट यानें मनुष्याला बाह्य सृष्टीच्या नानात्वाचें एकत्वानें ज्ञान होण्यास कारण काय याचा सूक्ष्म विचार करून हीच उपपत्ति अर्वाचीनशास्त्ररीत्या अधिक स्पष्ट केली आहे; आणि हेगेल हा जरी

कान्टच्या पुढें गेला आहे तरी त्याचे सिद्धान्तहि वेदान्ताच्या पुढें गेलेले नाहींत. शोपेनहौएर याची गोष्ट अशीच आहे. उपनिषदांच्या लॅटिन भाषेत झालेल्या भाषांतराचें अध्ययन त्यानें केलें होतें, व 'जगाच्या वाङ्मयांतील या अत्युत्तम'ग्रंथांतून आपल्या ग्रंथांत आपण कांहीं विचार घेतले आहेत, असें त्यानेंच म्हटलें आहे. परंतु हे गहन विचार आणि त्यांचीं साधकबाधक प्रमाणें किंवा वेदान्तांतील सिद्धान्त आणि कान्ट आदिकरून पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञांचे सिद्धान्त यांत सादृश्य किती व वैषम्य किती, अगर उपनिषदें व वेदान्तसूत्रें इत्यादि प्राचीन ग्रंथांतील वेदान्त आणि तदुत्तरकालीन ग्रंथांतील वेदान्त यांतील बारीकसारीक भेद कोणते, इत्यादि गोष्टींचें सविस्तर निरूपण या लहानशा ग्रंथांत करणें शक्य नाहीं. म्हणून गीतेंतील अध्यात्म-सिद्धान्तांचा खरेपणा, उपपत्ति व महत्त्व लक्षांत भरण्यास जरूर तेवढ्याच भागाचें, मुख्यत्वेंकरून उपनिषदें, वेदान्तसूत्रें व त्यांवरील शांकरभाष्य यांचे आधारें, येथें आम्हीं फक्त दिग्दर्शन केलें आहे. प्रकृति आणि पुरुष या सांख्योक्त द्वैतापलीकडे काय आहे याचा निर्णय करण्यास, सृष्टि पहाणारा व दृश्य सृष्टि या द्वैती भेदाशींच मुक्काम न करितां, सृष्टि पहाणाऱ्या मनुष्यास बाह्य सृष्टीचें जें ज्ञान होतें त्याचें स्वरूप काय, तें कशानें व कशाचें होतें, या गोष्टींचाहि आतां सूक्ष्म विचार करावा लागतो. बाह्य सृष्टींतील पदार्थ मनुष्याच्या डोळ्यांनी मनुष्याला जसे दिसतात तसेच पशूंसहि ते दिसत असतात. पण डोळे, कान इत्यादि ज्ञानेंद्रियांमार्फत मनावर घडणाऱ्या संस्कारांचें एकीकरण करण्याची शक्ति मनुष्याचे अंगीं विशेष असल्यामुळें मनुष्यास बाह्य सृष्टींतील पदार्थमात्राचें ज्ञान होतें हा मनुष्यांत विशेष गुण आहे. हा विशेष ज्या एकीकरणशक्तीचें फल आहे ती शक्ति मन व बुद्धि यांच्यापलीकडची म्हणजे आत्म्याची आहे, हें पूर्वी क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांतच सांगितलें आहे. केवळ एका पदार्थाचेच नव्हे, तर सृष्टींतील भिन्नभिन्न पदार्थांचे कार्यकारणभावादि जे अनेक संबंध—ज्यांस सृष्टीचे नियम किंवा कायदे असें म्हणतात—त्यांचें ज्ञानहि अशाच प्रकारें होत असतें. कारण, भिन्नभिन्न पदार्थ जरी डोळ्यांना दिसले तरी त्यांमधील कार्यकारणादि संबंध हा प्रत्येक गोचर होणारा नसून पहाणारानें आपल्या मानसिक व्यापारानें तो निश्चित केलेला असतो. उदाहरणार्थ, कोणता तरी एक पदार्थ आपल्या डोळ्यांपुढून गेला म्हणजे त्याचें रूप व गति पाहून तो लष्करी शिपाई आहे, असें आपण ठरवितों, व तो संस्कार मनांत कायम रहातो. या पदार्थाच्या मागून दुसरा पदार्थ डोळ्यांपुढें आला म्हणजे पुनः तीच मानसिक क्रिया सुरू होऊन तो पदार्थ दुसरा लष्करी शिपाई आहे असा पुनः आपल्या बुद्धीचा निश्चय होतो; आणि याप्रमाणें एकामागून एक पण भिन्नभिन्न क्षणीं किंवा काळीं मनावर झालेले अनेक संस्कार आपल्या स्मरणशक्तीनें आठवून ते एकत्र

केल्यावर आपल्या समोरून 'सैन्य' चाललें आहे असें या सर्व भिन्नभिन्न संस्कारांचें आपणांस एकत्वानें ज्ञान होतें. या सैन्याच्या मागोमाग येणारा पदार्थ त्याच्या रूपावरून 'राजा' असें निश्चित केल्यावर सैन्याचा मागचा संस्कार व हा नवा संस्कार पुनः एकत्र करून ही 'राजाची स्वारी' चालली आहे असें आपण म्हणतो. यावरून सृष्टिज्ञान म्हणजे इंद्रियाना प्रत्यक्ष दिसणारा केवळ जड पदार्थ नसून इंद्रियांच्या द्वारें मनावर घडलेल्या अनेक संस्कारांचें 'पहाणारा आत्मा' जें एकीकरण करितो, त्याचें ज्ञान हें फल होय, असें म्हणणें भाग पडतें; आणि याचसाठीं भगवद्गीतेंतहि "अविभक्तं विभक्तेषु"—जें विभक्त म्हणजे निरनिराळें आहे त्यांतील अविभक्तपणा किंवा एकत्व ज्यानें समजतें तें खरें ज्ञान होय,* असें ज्ञानाचें लक्षण दिलें आहे (गी. १८.२०). परंतु इंद्रियांमार्फत मनावर जे संस्कार प्रथम घडतात ते कशाचे याचा पुनः सूक्ष्म विचार केला तर असें आढळून येईल कीं, डोळे, कान, नाक इत्यादि इंद्रियानीं पदार्थमात्राचें रूप, शब्द किंवा गंध इत्यादि गुण जरी आपणांस कळले, तरी हे बाह्य गुण ज्या द्रव्यांत आहेत त्या द्रव्याच्या अंतरंग स्वरूपाबद्दल आपलीं इंद्रियें आपणांस कांहींच सांगूं शकत नाहींत. ओल्या मातीचा घट झाला असें आपण पहातों खरें. पण ज्याला आपण 'ओली माती' म्हणतों त्या पदार्थाचें मूळ तात्त्विक स्वरूप काय हें आपण जाणूं शकत नाहीं. चिकणाई, ओलेपणा, मळका रंग किंवा गोळ्यासारखा आकार (रूप), इत्यादि गुण इंद्रियांमार्फत मनाला पृथक् पृथक् कळल्यावर त्या सर्व संस्कारांचे 'पहाणारा' आत्मा एकीकरण करून "ही ओली माती आहे," असें म्हणतो व पुढें याच द्रव्याची (कारण, द्रव्याचें तात्त्विक स्वरूप बदललें असें मानण्यास कांहीं कारण नाहीं) वाटोळी पोकळ आकृति किंवा रूप, खणखणीत शब्द व कोरडेपणा हे गुण मनाला कळल्यावर त्यांचें एकीकरण करून 'पहाणारा' त्यास 'घट' असें म्हणतो . सारांश, सर्व पालट किंवा भेद 'रूप किंवा आकार' या गुणांतच होत असून मनावर झालेल्या सदर गुणांच्या संस्कारांचें 'पहाणाऱ्यानें' एकीकरण केल्यावर एकाच तात्त्विक द्रव्याला अनेक नांवें प्राप्त होत असतात. याचें सर्वांत सोपें उदाहरण म्हटलें म्हणजे समुद्र व तरंग, किंवा सुवर्ण व अलंकार हें होय. कारण, रंग, घट्टपातळपणा किंवा वजन वगैरे गुण एकच राहून रूप (आकार) व नांव हीं दोनच या ठिकाणीं पालटत असतात; व त्यामुळेंच वेदान्तांत हे सोपे दृष्टान्त नेहमीं येत असतात. सोनें एकच पण त्याच्या आकारांत निरनिराळ्या वेळीं झालेल्या फरकांचे इंद्रियांमार्फत मनानें ग्रहण केलेले संस्कार एकत्र करून 'पहाणारा'

---

* *Cf.* "Knowledge is first produced by the synthesis of what is manifold." Kant's *Critique of Pure Reason*, p.64. Max Muller's translation 2nd. Ed.

तात्त्विकदृष्टया एकाच मूळ द्रव्यास एकदां 'कडीं' तर एकदां 'ठुशी,' एकदां 'पोंची' तर एकदां 'सरी,' आणि एकदां 'सळे' तर एकदां 'चंद्रहार' अशीं निरनिराळीं नांवें देत असतो. पदार्थांस आपण वेळोवेळीं देत असलेलीं हीं **नांवें**, व तीं सदर पदार्थांच्या ज्या भिन्नभिन्न आकृतींमुळें बदलतात त्या **आकृती**, यांनाच उपनिषदांतून **'नामरूपें'** (नांव व रूप) असें म्हणत असून, इतर सर्व गुणांचाहि यांतच समावेश करण्यांत येतो (छां. ६. ३ व ४; बृ.१.४.७). कारण, कोणताहि गुण घेतला तरी त्याला कांहीं तरी नांव व रूप असावयाचेंच. पण हीं **नामरूपें** जरी क्षणोक्षणीं पालटलीं तरी त्यांचेखालीं मूळांत या नामरूपाहून भिन्नभिन्न व कधींहि न पालटणारें असें कांहींतरी द्रव्य असून पाण्यावर ज्याप्रमाणें कसला तरी तवंग (किंवा तरंग) यावा त्याप्रमाणें कोणत्या तरी एकाच मूळ द्रव्यावर अनेक नामरूपांचे हे तवंग आले आहेत असें म्हणणें भाग पडतें. आपलीं इंद्रियें नामरूपांखेरीज दुसरें कांहींच ओळखूं शकत नाहींत, म्हणून या नामरूपांना आधारभूत झालेलें पण नामरूपाहून भिन्न असें जें मूळांतलें द्रव्य तें इंद्रियांना कळणें शक्य नाहीं, हें खरें. पण सर्व जगाला आधारभूत झालेलें हें तत्त्व अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना अज्ञेय असलें तरी तें सत् म्हणजे खरोखरीच सर्वकाल या नामरूपांखालीं व नामरूपांतहि वास करीत आहे, कधींहि नाहींसें होत नाही. असें आपल्या बुद्धीनें निश्चित अनुमान करावें लागतें. कारण, इंद्रियांना गोचर होणाऱ्या नामरूपांखेरीज मूळांत कांहींच नाही असें मानिलें तर 'सरी' व 'कडीं' हे पदार्थ भिन्न होऊन ते एकाच सोन्याचे केलेले आहेत असें जें हल्लीं आपणांस ज्ञान होतें त्याला कांहीच आधार रहावयाचा नाहीं. 'सरी आहे,' 'कडीं आहेत' एवढें म्हणतां येईल; पण 'सरी सोन्याची आहे,' असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. म्हणून 'सरी सोन्याची आहे,' 'गोफ सोन्याचा आहे' इत्यादि वाक्यांत 'आहे' या शब्दानें ज्या सोन्याशीं नामरूपात्मक सरीचा किंवा गोफाचा संबंध जोडिला जातो तें सोनें शशशृंगवत् अभावरूपी नसून सर्व दागिन्यांना आधारभूत झालेल्या द्रव्यांशाचाच 'सोनें' या शब्दानें बोध होतो, असें न्यायतः प्राप्त होतें. हाच न्याय सृष्टींतील सर्व पदार्थांस लागू केला म्हणजे दगड, मोतीं, रुपें, लोखंड, लांकूड वगैरे निरनिराळे नामरूपात्मक जे पदार्थ आपल्या नजरेस येतात ते एकाच कोणत्या तरी नित्य द्रव्यावर निरनिराळ्या नामरूपांचा मुलामा चढून उत्पन्न झालेले आहेत, किंवा सर्व भेद नामरूपांचा आहे, मूळ द्रव्याचा नव्हे, नाना प्रकारच्या नामरूपांखालीं बुडांत एकजिनसी एकच द्रव्य नित्य वास करीत आहे, असें सिद्ध होतें. "सर्व पदार्थांत याप्रमाणें नित्यरूपानें सदैव असणें" यासच संस्कृतांत 'सत्तासामान्य' असें म्हणतात.

आमच्या वेदान्तशास्त्रांतील वरील सिद्धान्तच कान्ट आदिकरून अर्वाचीन

पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञान्यांनींहि अंगीकारिला आहे, आणि नामरूपात्मक जगाच्या बुडाशीं असणारें जें हें कांहींतरी नामरूपाहून भिन्न अदृश्य द्रव्य त्यास 'वस्तुतत्त्व,' आणि नेत्रादि इंद्रियांस गोचर होणाऱ्या नामरूपास 'वरील देखावा' अशीं नांवें त्यानें आपल्या ग्रंथांत दिलीं आहेत.* पण वेदान्तशास्त्रांत नित्य पालटणाऱ्या नामरूपात्मक देखाव्यास 'मिथ्या' किंवा 'नाशवंत' आणि मूळ द्रव्यास 'सत्य' किंवा 'अमृत' असें म्हणण्याची वहिवाट आहे. सामान्य लोक 'चक्षुर्वै सत्यं' म्हणजे डोळ्यांनीं दिसतें तेवढेंच सत्य, अशी सत्य शब्दाची व्याख्या करीत असतात; आणि व्यवहार पाहिला तर लाख रुपये आपणांस मिळाले असे स्वप्नांत दिसणें किंवा लाख रुपयांची गोष्ट कानांनीं ऐकणें, आणि लाख रुपये प्रत्यक्ष मिळणें, यांत महदंतर आहे हें कोणासहि सांगावयास नको. यामुळें कर्णोपकर्णी एखादी गोष्ट ऐकिली व डोळ्यांनी ती प्रत्यक्ष पाहिली तर कान व डोळे यांपैकीं कोणावर अधिक श्रद्धा ठेवावी हें सांगण्यासाठीं बृहदारण्यकोपनिषदांत 'चक्षुर्वै सत्यं' हें वाक्य आलेलें आहे (बृ. ५. १४. ४). पण रुपया हा पदार्थ 'रुपया' या दृश्य नावानें व रूपानें म्हणजे वर्तुलाकृतीनें, खरा आहे कीं नाहीं याचा ज्या शास्त्रांत निर्णय करावयाचा तेथें सत्याची ही सापेक्ष व्याख्या काय उपयोगी? व्यवहारांतहि आपण असें पहातों कीं, कोणाच्या बोलण्यांत मेळ नसून आतां एक व क्षणभरानें दुसरेंच जर तो सांगूं लागला, तर लोक त्याला खोटा म्हणतात. मग 'रुपया' या नामरूपास (आंतील द्रव्यास नव्हे) तोच न्याय लागूं करून खोटा किंवा मिथ्या म्हणण्यास हरकत काय? कारण, रुपयाचें डोळ्यांस आज दिसणारें 'रुपया' हें नामरूप काढून टाकून त्याऐवजीं 'सांखळ्या' किंवा 'पेला' हें नामरूप उद्यां त्यास देतां येतें, म्हणजे नामरूपांत नित्य फरक होतो किंवा मेळ नसतो, हें आपण आपल्या डोळ्यांनीच पहातों. शिवाय डोळ्यांनी जें दिसतें त्याखेरीज दुसरें कांहीं खरें नाहीं असें म्हटलें तर, एकीकरणाच्या ज्या मानसिक क्रियेंत सृष्टिज्ञान होतें ती क्रियाहि डोळ्यांना न दिसणारी अतएव खोटीच आहे, असें म्हणण्याचा प्रसंग येईल, व त्यामुळें आपणांस होणारें यच्चयावत् ज्ञानहि खोटें म्हणावें लागेल. या व दुसऱ्या अशाच अडचणी लक्षांत आणून डोळ्यांनी दिसतें तेवढेंच सत्य हें सत्याचें लौकिक व सापेक्ष लक्षण खरें न मानितां, जें अविनाशी म्हणजे इतर गोष्टी नाहींशा झाल्या तरी जें कधींच नाहींसें होत नाहीं तेंच सत्य अशी सत्य शब्दाची

---

* कान्ट याच्या *Critique of Pure Reason* या ग्रंथांत हा विचार केलेला आहे. नामरूपात्मक जगाच्या बुडाशीं असणाऱ्या द्रव्यास त्यानें 'डिंग आन् झिश्' (Ding an sich=Thing in itself) असें नांव दिलें आहे, व यासच 'वस्तुतत्त्व' असें आम्हीं भाषांतर केलें आहे. नामरूपाच्या वरच्या देखाव्यास कान्टचें नांव 'एरशायनुंग' Erscheinung=appearance) असें आहे. कान्ट वस्तुतत्त्व अज्ञेय आहे असें म्हणतो.

सर्वोपनिषदांत व्याख्या केली आहे, व त्याचप्रमाणें महाभारतातहि—

सत्यं नामाऽव्ययं नित्यमविकारि तथैव च ।*

"जें अव्यय म्हणजे कधींहि नाश न पावणारें, नित्य म्हणजे नेहमीं कायम रहाणारें, आणि अविकारी म्हणजे ज्याचें स्वरूप कधींहि पालटत नाहीं, तेंच सत्य"–असें सत्याचें लक्षण दिलें आहे (मभा.शां.१६२.१०). आतां एक व क्षणभरानें दुसरेंच सांगणाऱ्यास व्यवहारांत खोटा म्हणतात यांतील बीजहि हेंच आहे. सत्याचें हें निरपेक्ष लक्षण स्वीकारिलें म्हणजे डोळयांना दिसलें तरी क्षणोक्षणीं बदलणारें नामरूप खोटें व त्यांनीं आच्छादिलेलें व त्यांच्या बुडाशीं सदैव एकसारखें रहाणारें अमृत वस्तुतत्व तेवढेंच–डोळयांना न दिसलें तरी–खरें सत्य होय, असें म्हणणें भाग पडतें. भगवद्गीतेंत "यः स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति"(गी.८.२०;१३.२७)–सर्व पदार्थ अर्थात् सर्व पदार्थांची नामरूपात्मक शरीरें नाहीशीं झालीं तरीहि जें नाहीसें होत नाही तें अक्षर ब्रह्म होय–असें जें ब्रह्माचें वर्णन केलें आहे तें याच धोरणानें केलें असून, महाभारतांत नारायणीय किंवा भागवत धर्माच्या निरूपणांत हाच श्लोक "यः स सर्वेषु भूतेषु" याऐवजीं 'भूतग्रामशरीरेषु' अशा पाठभेदानें पुनः आला आहे (मभा.शां.३३९.२३).तसेंच गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांतील सोळाव्या व सतराव्या श्लोकांचें तात्पर्यहि तेंच आहे. वेदान्तांत अलंकार 'मिथ्या' आणि सुवर्ण 'सत्य' असें जेव्हां म्हणतात तेव्हां अलंकार निरुपयोगी किंवा अजीबात खोटा, म्हणजे डोळयांना न दिसणारा अगर मातीला बेगड लावून केलेला, अथवा मुळींच अस्तित्वांत नसणारा, असा त्याचा अर्थ समजावयाचा नाहीं. 'मिथ्या' हा शब्द या ठिकाणीं पदार्थांच्या रंगरूपादि गुणांस आणि आकृतीस म्हणजे त्याच्या वरच्या देखाव्यास अनुलक्षून योजिलेला आहे, आंतील तात्त्विक द्रव्याला अनुलक्षून नाही. कारण, तात्त्विक द्रव्य नेहमींच 'सत्य' आहे हें नीट लक्षांत ठेविलें पाहिजे. वेदान्त्याला पदार्थमात्राच्या नामरूपात्मक पांघरुणाखालीं मूळांत काय तत्त्व आहे हें पहावयाचें असतें; आणि तत्त्वज्ञानाचा खरा विषयहि पण तोच आहे. व्यवहारांतहि आपण पुष्कळदां असें पहातों कीं, एकादा दागिना घडविण्यास आपण जरी पुष्कळ मजुरी दिली असली तरी आपत्कालीं तो दागिना सराफास विकावयाची वेळ आली म्हणजे सराफ आपणास असें सांगतो कीं, "दागिना घडविण्यास तोळयामागें काय खर्च आला हें मी पहात नाहीं; तुला हा दागिना सोन्याच्या भावानें

---

*ग्रीन यानें real (सत् किंवा सत्य) याची व्याख्या देतांना "Whatever any thing is *really*, it *is unalterably*" असें म्हटलें आहे (*Prolegomena to Ethics*, § 25) ग्रीनची ही व्याख्या आणि महाभारतांतील वरील व्याख्या या दोन्ही तत्त्वतः एकच आहेत.

द्यावयाचा असला तर मी घेतों!" वेदान्ताच्या परिभाषेंत हाच विचार व्यक्त करावयाचा असल्यास "सराफास दागिना मिथ्या व त्यांतील सोनें तेवढेंच सत्य दिसतें" असें म्हणावें लागेल नवें बांधलेलें घर विकावयास काढिलें तर याचप्रमाणें सदर घराचा सुबकपणा (रूप) अगर त्याची सोईवार रचना (आकृति) करण्यास काय खर्च झाला इकडे लक्ष न देतां घरास लागलेल्या मालमसाल्याच्या व लांकडाच्या किंमतीनें तें घर मला विका असें गिऱ्हाईक म्हणत असतो. नामरूपात्मक जग मिथ्या व ब्रह्म सत्य असें वेदान्त्यांचें जें म्हणणें आहे त्याचा अर्थ वरील दृष्टान्तावरून वाचकांच्या लक्षांत येईल. दृश्य जग मिथ्या म्हणजे जग डोळ्यांना दिसत नाहीं असा अर्थ घ्यावयाचा नाहीं; तर एकाच द्रव्याचे नामरूपामुळें झालेले जगांतील अनेक स्थलकृत किंवा कालकृत देखावे नाशवंत अतएव मिथ्या असून, या सर्व देखाव्यांच्या नामरूपात्मक पांघरुणाखालीं नेहमीं असणारें अविनाशी व अविकार्य द्रव्य तेवढेंच नित्य व सत्य असा त्याचा खरा अर्थ आहे. सराफाला गोट, तोडे, गोफ, पाटल्या वगैरे दागिने मिथ्या व त्यांतील सोनें तेवढेंच सत्य वाटतें; पण सृष्टीचा जो सोनार त्याच्या कारखान्यांत मूळ एकाच द्रव्यास निरनिराळी नामरूपें देऊन त्याचें सोनें, दगड, लांकूड, पाणी, हवा वगैरे सर्व दागिने घडविले जातात. म्हणून वेदान्ती सराफापेक्षां आणखी थोडा खोल जाऊन सोनें, रुपें किंवा दगड, इत्यादि नामरूपें दागिन्याप्रमाणेंच सर्व मिथ्या समजून या सर्व पदार्थांच्या बुडाशीं असणारें द्रव्य म्हणजे 'वस्तुतत्त्व' तेवढेंच काय तें खरें म्हणजे अविकारी सत्य होय असा सिद्धान्त करितो. या वस्तुतत्त्वास नामरूपादि कोणतेच गुण नसल्यामुळें तें नेत्रादि इंद्रियांना गोचर होणें कधीच शक्य नाहीं. पण डोळ्याना न दिसलें, नाकानें हुंगतां न आलें, किंवा हाताला न समजलें, तरी अव्यक्त रूपानें तें असलेंच पाहिजे असें बुद्धीनें निश्चित अनुमान करितां येतें, इतकेंच नव्हे. तर कधींहि न पालटणारें असें 'जें कांहीं' या जगांत आहे तें हेंच खरें वस्तुतत्त्व होय, असाहि निश्चय करावा लागतो. यालाच जगांतलें मूळ सत्य म्हणतात. पण सत्य व मिथ्या या शब्दांचे वेदान्तशास्त्रांतील हे पारिभाषिक अर्थ लक्षात न घेतां, किंवा सत्य या शब्दाचा आपणांस वाटतो त्यापेक्षां निराळा अर्थ असूं शकेल की नाहीं हें पहाण्याचीहि तसदी न घेतां, "आमच्या डोळ्यांस प्रत्यक्ष दिसणारें जगहि वेदान्ती मिथ्या म्हणतो, काय करावे?" अशी कांही अडाणी परकीय आणि कांहीं स्वकीय पंडितंमन्य लोकहि अद्वैतवेदान्ताची टवाळकी करीत असतात! पण यास्कानें म्हटल्याप्रमाणें आंधळ्याला खांब दिसत नाहीं हा कांहीं खांबाचा दोष नव्हे! नित्य पालटणारीं म्हणजे नाशवंत नामरूपें सत्य नसून, ज्याला सत्य म्हणजे नित्य टिकणारें तत्त्व पहाणें आहे त्यानें या नामरूपांपलीकडे आपली दृष्टि पोंचविली पाहिजे, असें

छांदोग्य (६.१; वं७.१)'बृहदारण्यक (१.६.३), मुंडक (३.२.८), प्रश्न (६.५), इत्यादि उपनिषदांतून अनेकवार सांगितलें असून या नामरूपासच कठ (२.५), मुंडक (१.२.९), वगैरे उपनिषदांतून अविद्या व अखेरीस श्वेताश्वतरोपनिषदांत 'माया'(श्वे. ४.१०) असें म्हटलें आहे. भगवद्गीतेंत 'माया' 'मोह' 'अज्ञान' या शब्दांनीं तोच अर्थ विवक्षित आहे. जगाच्या आरंभीं जें कांहीं होतें, तें नामरूपाशिवाय म्हणजे निर्गुण व अव्यक्त असून त्यालाच पुढें नामरूपें प्राप्त झाल्यानें तें व्यक्त व सगुण बनत असतें (बृ.१.४.७; छां.६.१,२,३), म्हणून विकारी किंवा नाशवंत नामरूपासच 'माया' ही संज्ञा देऊन, सगुण अगर दृश्य सृष्टि ही एका मूळ द्रव्याचा म्हणजे ईश्वराच्या मायेचा खेळ किंवा लीला आहे असें म्हणतात. अशा दृष्टीनें पाहिलें म्हणजे सांख्यांची प्रकृति अव्यक्त असली तरी ती सत्त्वरजस्तमोगुणी अतएव नामरूपानीं युक्त मायाच असून, या प्रकृतीपासून होणारी आठव्या प्रकरणांत वर्णन केलेली व्यक्त विश्वाची उभारणी अगर पसारा हीं मुद्धा त्या मायेचे सगुणनामरूपात्मक विकार होतात. कारण, कोणताहि गुण म्हटला कीं तो इंद्रियांना गोचर होणारा अतएव नामरूपात्मकच असावयाचा. सर्व आधिभौतिक शास्त्रें याचप्रमाणें मायेच्या कोटींत येतात. इतिहास, भूज्ञान, विद्युच्छास्त्र, रसायनशास्त्र, पदार्थविज्ञान वगैरे कोणतेंहि शास्त्र घ्या, त्यांत जें विवेचन केलेलें असतें तें सर्व नामरूपांचें म्हणजे कोणत्याहि पदार्थाचें एक नामरूप जाऊन त्याला दुसरें नामरूप कसें प्राप्त होतें, एवढयाबद्दलचेंच असतें. उदाहरणार्थ, ज्याला पाणी हें नांव आहे त्याला वाफ हें नांव केव्हां व कसें येतें, किंवा एका काळयाढुस्स डांबरापासून तांबडे, हिरवे, निळे वगैरे अनेक पुडीचे रंग (रूपें) कसे होतात इत्यादि नामरूपांच्या फरकाचाच विचार या शास्त्रांतून केलेला असतो. म्हणून नामरूपांतच गुंतलेल्या या शास्त्रांच्या अभ्यासानें नामरूपांपलीकडल्या सत्य वस्तूचा बोध होऊं शकत नाहीं; ज्यास खऱ्या ब्रह्मस्वरूपाचा शोध घ्यावयाचा त्यानें आपली दृष्टि या सर्व आधिभौतिक म्हणजे नामरूपात्मक शास्त्रांच्या पलीकडे पोंचविली पाहिजे, असें उघड होतें. आणि हाच अर्थ छांदोग्योपनिषदाच्या सातव्या अध्यायाच्या आरंभींच्या कथेंत व्यक्त केला आहे. कथारंभीं नारदऋषि सनत्कुमाराकडे म्हणजे स्कंदाकडे जाऊन 'मला आत्मज्ञान सांगा' असें म्हणाले; तेव्हां सनत्कुमारांनीं "तूं काय शिकला आहेस तें सांग म्हणजे त्यापुढें सांगतों" असा प्रश्न केला. नारद म्हणाले, "मी ऋग्वेदादि चार व इतिहास पुराणरूपी पांचवा मिळून सर्व वेद, व्याकरण, गणित, तर्कशास्त्र, कलाशास्त्र, नीतिशास्त्र, वेदांगें, धर्मशास्त्र, भूतविद्या, क्षत्रविद्या, नक्षत्रविद्या, सर्पदेवजनविद्या, वगैरे सर्व कांहीं शिकलों आहें; पण त्यानें आत्मज्ञान झालें नाहीं म्हणून आतां तुमच्याकडे आलों." त्यावर सनत्कुमारांनीं "तूं जें कांहीं शिकला आहेस तें सर्व नामरूपा-

त्मक असून खरें ब्रह्म या नामब्रह्माच्या फार पलीकडे आहे, " असें उत्तर देऊन पुढें क्रमाक्रमानें या नामरूपाहून अर्थात् सांख्यांच्या अव्यक्त प्रकृतीहून किंवा वाणी, आशा, संकल्प, मन, बुद्धि (ज्ञान) आणि प्राण यांच्याहि पलीकडे व यांहून वरचढ असें जें परमात्मरूपी अमृत तत्त्व याची नारदास ओळख करून दिली आहे.

मनुष्याच्या इंद्रियांना नामरूपाखेरीज दुसऱ्या कशाचेंहि प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसलें तरी या अनित्य नामरूपाच्या पांघरुणाखालीं डोळ्यांना न दिसणारें म्हणजे अव्यक्त असें कांहींतरी नित्य द्रव्य असलेंच पाहिजे, व त्यामुळेंच सर्व सृष्टीचें एकतत्वानें आपणांस ज्ञान होत असतें, हें वरील विवेचनाचें तात्पर्य आहे. जें काय ज्ञान होतें तें आत्म्याला होतें, म्हणून आत्मा हा ज्ञाता म्हणजे जाणणारा झाला. या ज्ञात्याला जें ज्ञान होतें तें नामरूपात्मक सृष्टीचें होतें, म्हणून नामरूपात्मक बाह्य सृष्टि हें ज्ञान झालें (मभा. शां. ३०६. ४०); आणि या नामरूपात्मक सृष्टीच्या बुडाशीं जें कांहीं वस्तुतत्त्व आहे तें ज्ञेय होय. हेंच वर्गीकरण स्वीकारून भगवद्गीतेंत ज्ञाता म्हणजे क्षेत्रज्ञ आत्मा, ज्ञेय म्हणजे इंद्रियातीत नित्य परब्रह्म (गी. १३.१२–१७), आणि पुढें ज्ञानाचे तीन भेद करून भिन्नत्वानें किंवा नानात्वानें होणारें सृष्टिज्ञान राजस व अखेर या नानात्वाचें एकत्वानें होणारें ज्ञान सात्त्विक होय असें म्हटलें आहे (गी.१८.२०, २१). यावर कित्येकांची अशी कोटी आहे कीं, ज्ञाता, ज्ञान व ज्ञेय असा त्रिधा भेद करणें रास्त नसून आपणांस जें कांहीं ज्ञान होतें त्यापेक्षां या जगांत दुसरें कांहीं आहे असें म्हणण्यास आपणांजवळ कांहींच पुरावा नाहीं. गाय, घोडे वगैरे ज्या बाह्य वस्तु आपणांस दिसतात, तें आपणांस झालेलें ज्ञानच होय, व हें ज्ञान जरी सत्य आहे तरी तें कशाचें झालें हें सांगण्यास ज्ञानाखेरीज दुसरा मार्गच रहात नसल्यामुळें, या ज्ञानाखेरीज बाह्य पदार्थ म्हणून कांहीं स्वतंत्र वस्तू आहेत किंवा या बाह्य वस्तूंच्या बुडाशीं दुसरें कांहीं स्वतंत्र तत्त्व आहे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, ज्ञाता नाहीं म्हणजे जग कांहीं शिल्लक रहात नाहीं. अशा दृष्टीनें विचार केला म्हणजे ज्ञाता, ज्ञान व ज्ञेय यांपैकीं ज्ञेय हा तिसरा वर्ग न रहातां ज्ञाता व त्याला होणारें ज्ञान हीं दोनच बाकी रहातात; आणि हाच युक्तिवाद जरा पुढें नेला म्हणजे 'ज्ञाता' किंवा 'पहाणारा' हेंहि एका प्रकारचें ज्ञानच असल्यामुळें शेवटीं ज्ञानाखेरीज दुसरी वस्तुच शिल्लक रहात नाहींशी होत्ये. यासच 'विज्ञानवाद' असें म्हणतात; व तो योगाचारपंथांतील बौद्धांनीं प्रमाण धरिला असून ज्ञात्याच्या ज्ञानाखेरीज स्वतंत्र असें दुसरें कांहींच या जगांत नाहीं, किंबहुना जगच नाहीं, जें काय आहे तें मनुष्याचें ज्ञान होय, असें या पंथांतील विद्वानांनीं प्रतिपादन केलें आहे. इंग्रजी ग्रंथकारांतहि ह्यूमसारखे पंडित अशा प्रकारच्या मताचे पुरस्कर्ते

आहेत. पण वेदान्त्यांस हें मत मान्य नसून बादरायणाचार्यांनीं वेदान्तसूत्रांत(वे.सू.२ २८–३२) व श्रीमच्छंकराचार्यांनीं सदर सूत्रांवरील भाष्यांत या मताचें खंडन केलें आहे. मनुष्याच्या मनावर झालेले संस्कारच अखेर त्याला कळत असतात हें कांहीं खोटें नव्हे; व यालाच आपण ज्ञान म्हणतों. पण या ज्ञानाखेरीज जर दुसरें कांहीं नाहीं, तर 'गाय' हें ज्ञान निराळें, 'घोडा' हें ज्ञान निराळें, 'मी' हें ज्ञान निराळें, असा ज्ञानाज्ञानांतच जो निराळेपणा आपल्या बुद्धीला कळून येतो त्याचें कारण काय? ज्ञान होणें ही मानसिक क्रिया सर्वत्र एकच आहे; आणि त्याशिवाय दुसरें कांहींच नाहीं, तर गाय, घोडा इ० निरनिराळे भेद आले कोठून? स्वप्नांतल्या सृष्टीसारखें मन आपण होऊनच आपल्या मर्जीप्रमाणें ज्ञानाचे हे भेद निर्माण करितें असें कोणी म्हणेल, तर स्वप्नसृष्टीपेक्षां भिन्न असा जो जागृतावस्थेंतील ज्ञानांत एक प्रकारचा सुसंगतपणा आढळून येतो, त्याचें कारण सांगतां येत नाहीं (वे. सू. शांभा. २.२.२९; ३.२.४). शिवाय ज्ञानाखेरीज दुसरी कांहींच वस्तु नसून 'पहाणाराचें' मनच सर्व भिन्नभिन्न पदार्थ निर्माण करितें असें म्हटलें तर प्रत्येक पहाणारास 'माझें मन म्हणजे मीच खांब आहें' किंवा 'मीच गाय आहें' असें 'मीपूर्वक' सर्व ज्ञान व्हावयास पाहिजे. पण तसें न होतां मी निराळा असून माझ्याहून खांब, गाय वगैरे पदार्थहि निरनिराळे आहेत अशी ज्या अर्थी सर्वांनाच प्रतीति होत असत्ये, त्या अर्थी पहाणाऱ्याच्या मनास होणाऱ्या सर्व ज्ञानाला आधारभूत झालेल्या बाह्य सृष्टींत दुसऱ्या बाह्य कांही तरी स्वतंत्र वस्तु असल्या पाहिजेत, असा शंकराचार्यांनीं सिद्धान्त केला आहे(वे.सू.शांभा.२.२.२८). कान्ट याचें मत याच प्रकारचें असून सृष्टिज्ञान होण्यास मनुष्याच्या बुद्धीचें एकीकरण जरी अवश्य असलें, तरी हें ज्ञान बुद्धि सर्वस्वीं आपल्याच पदरचें म्हणजे निराधार किंवा नवें उत्पन्न करीत नाही, त्याला सृष्टींतील बाह्य वस्तूंची नेहमींच अपेक्षा असत्ये, असें त्यानें स्वच्छ म्हटलें आहे. या ठिकाणीं कोणी प्रश्न करील कीं, "काय हो! शंकराचार्य एकदां बाह्य सृष्टि मिथ्या म्हणतात आणि बौद्धांचें खंडन करितांना त्याच बाह्य सृष्टीचें अस्तित्व 'पहाणाऱ्याच्या' अस्तित्वाप्रमाणेंच सत्य आहे, असें प्रतिपादन करितात! तर याचा मेळ कसा घालावयाचा?" या प्रश्नाचें उत्तर पूर्वीच सांगितलें आहे. आचार्य बाह्य सृष्टीला जेव्हां मिथ्या किंवा असत्य म्हणतात तेव्हां बाह्य सृष्टीचें दृश्य नामरूप असत्य म्हणजे विनाशी एवढाच त्याचा अर्थ समजावयाचा. पण नामरूपात्मक बाह्य देखावा जरी मिथ्या झाला तरी त्याच्या मूळांत कांहीं तरी इंद्रियातीत सत्य वस्तु आहे या सिद्धान्तास त्यानें कांहीं बाध येत नाहीं. सारांश, क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांत देहेंद्रियादिक विनाशी नामरूपांखालीं कांहीं तरी नित्य आत्मतत्त्व आहे असा ज्याप्रमाणें सिद्धान्त केला त्याचप्रमाणें नामरूपात्मक बाह्य सृष्टीच्या बुडाशींहि कांहीं तरी

नित्य तत्त्व आहे, असें म्हणावें लागतें. म्हणून देहेंद्रियें आणि बाह्यसृष्टि या दोहोंच्या रोज पालटणाऱ्या म्हणजे मिथ्या देखाव्याखालीं दोहोंकडेहि कांहीं नित्य म्हणजे सत्य द्रव्य आच्छादिलेलें आहे असें वेदान्तशास्त्रानें ठरविलें आहे. दोहोंकडलीं हीं नित्य तत्त्वें दोन निरनिराळीं आहेत का एकरूपी आहेत हा यापुढला प्रश्न आहे. पण याचा विचार करण्यापूर्वी या मतावर कित्येकदां त्याच्या अर्वाचीनत्वाबद्दल जो एक आपेक्ष घेण्यांत येत असतो त्याचा प्रथम थोडा विचार करूं.

कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, बौद्धांचा विज्ञानवाद जरी वेदान्तशास्त्रास संमत नसला, तरी बाह्य सृष्टीचें डोळयांनीं दिसणारें नामरूपात्मक स्वरूप मिथ्या आणि त्याखालचें जें अव्यय व नित्य द्रव्य तेवढेंच सत्य हें श्रीशंकराचार्यांचें मत,—ज्यास मायावाद असें म्हणतात,—त्याचें प्राचीन उपनिषदांतून वर्णन नसल्यामुळें तो वेदान्त-शास्त्राचा मूळचा भाग आहे असें मानितां येत नाहीं. परंतु उपनिषदांचें लक्षपूर्वक अध्ययन केल्यास हा आपेक्ष निराधार आहे असें कोणासहि सहज दिसून येईल. 'सत्य' हा शब्द सामान्य व्यवहारांत डोळयांस प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या वस्तूस लावितात हें पूर्वीच सांगितलें आहे. म्हणून 'सत्य' या शब्दाचा हाच व्यावहारिक अर्थ घेऊन उपनिषदां-तून कांहीं ठिकाणीं डोळयांनीं दिसणाऱ्या नामरूपात्मक बाह्य पदार्थास 'सत्य' व त्या नामरूपांनीं आच्छादिलेल्या द्रव्यास 'अमृत' अशीं नांवें दिलेलीं आहेत उदाहरणार्थ, बृहदारण्यकोपनिषदांत (१.६.३.) "तदेतदमृतं सत्येन च्छन्नं"—तें अमृत सत्यानें आ-च्छादिलेलें आहे—असें सांगून अमृत आणि सत्य या शब्दांची लागलींच "प्राणो वा अमृतं नामरूपे सत्यं ताभ्यामयं प्राणश्छन्नः"—प्राण हें अमृत व नामरूप हें सत्य, या नामरूप सत्यानें प्राण आच्छादिला आहे,—अशी व्याख्या केली आहे. प्राण म्हणजे प्राणस्वरूपी परब्रह्म असा या ठिकाणीं अर्थ आहे. पुढच्या उपनिषदांतून ज्याला 'मिथ्या' आणि 'सत्य' म्हणतात त्यासच पूर्वी अनुक्रमें 'सत्य' आणि 'अमृत' हीं नांवें होतीं असें यावरून दिसून येतें. कित्येक ठिकाणीं या अमृतासच 'सत्यस्य सत्यं'—डोळयांनीं दिसणाऱ्या सत्याच्या पोटांतील अखेरचें सत्य (बृ.२.३.६)—असें म्हटलें आहे. पण उपनिषदांत कांहीं ठिकाणीं डोळयांना दिसणाऱ्या सृष्टीसच सत्य म्हटलें आहे एवढ्यावरून वरील आक्षेप सिद्ध होत नाहीं. कारण, बृहदारण्यकांतच आत्म-रूप परब्रह्माखेरीज इतर सर्व 'आर्तम्' म्हणजे विनाशी आहे असा शेवटीं सिद्धान्त केला आहे (बृ.३.७.२३). जगाच्या मूलतत्त्वाचा शोध लावण्याला जेव्हां प्रथम सुर-वात झाली, तेव्हां डोळयांना दिसणारें जग हें पहिल्यानें सत्य मानून त्याच्या पो-टांतलें दुसरें सूक्ष्म सत्य कोणतें हें शोधक पाहूं लागले. पुढें असें आढळून आलें कीं, ज्या दृश्य सृष्टीच्या रूपाला आपण सत्य मानितों, तें विनाशी असून त्याच्या पोटांत दुसरें कांहीं तरी अविनाशी किंवा अमृत तत्त्व आहे. दोहीं-

मधला हा भेद जसजसा जास्त व्यक्त करण्याची जरूर पडूं लागली, तसतसें 'सत्य' व 'अमृत' या दोन शब्दांऐवजीं 'अविद्या' व 'विद्या' आणि अखेरीस 'माया व सत्य' किंवा 'मिथ्या व सत्य' ही परिभाषा प्रचारांत आली. कारण, 'सत्य' शब्दाचा धात्वर्थ 'नेहमीं टिकणारें' असा असल्यामुळें, नित्य बदलणाऱ्या व नाशवंत नामरूपास सत्य म्हणणें उत्तरोत्तर विशेष गैरशिस्त वाटूं लागलें. पण अशा रीतीनें 'माया किंवा मिथ्या' हे शब्द जरी मागाहून प्रचारांत आले असले, तरी जगांतील वस्तूंचा आमच्या डोळयांस दिसणारा देखावा विनाशी व असत्य, आणि त्याखालचें 'तात्त्विक द्रव्य' तेवढेंच सत् किंवा सत्य, हे विचार फार प्राचीन काळापासून चालत आले आहेत; आणि खुद्द ऋग्वेदांतहि "एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ति" (१. १६४. ४६ व १०. ११४. ५)—जें मूळांत एक व नित्य (सत्) त्यालाच विप्र (ज्ञाते) निरनिराळीं नांवें देतात–अर्थात् एकच सत्य वस्तु नामरूपानें भिन्नभिन्न दिसत्ये असें म्हटलें आहे. "एका रूपाचीं अनेक रूपें करून दाखविणें" या अर्थी ऋग्वेदांतहि 'माया' हा शब्द योजिला असून, "इंद्रो मायाभिः पुरुरूपः ईयते"—इंद्र आपल्या मायेनें अनेक रूपें धारण करितो (ऋ. ६.४७.१८) असें वर्णन आहे. 'माया' शब्दाचा तैत्तिरीयसंहितेंत एका स्थळीं (तै.सं.३.१.११) याच अर्थी प्रयोग केलेला असून, अखेर श्वेताश्वतरोपनिषदांत 'माया' हा शब्द नामरूपास लाविला आहे. परंतु नामरूपास 'माया' हा शब्द लाविण्याचा प्रघात प्रथम श्वेताश्वतरोपनिषत्कालींच जरी रूढ झाला असला तरी नामरूपें अनित्य किंवा असत्य ही कल्पना तत्पूर्वींची आहे, 'माया' शब्दाचा विपरीत अर्थ करून श्रीशंकराचार्यांनीं नवी काढिलेली नव्हे, एवढें निर्विवाद आहे. नामरूपात्मक सृष्टिस्वरूपाला 'मिथ्या' असें श्रीशंकराचार्यांप्रमाणें ठसठसीत नांव देण्याचें ज्यांना धैर्य होत नाहीं, अथवा गीतेंत भगवंतांनीं म्हटल्याप्रमाणें त्याच अर्थी 'माया' शब्दाचा उपयोग करण्यासहि जे भितात, त्यांनीं पाहिजे तर बृहदारण्यकोपनिषदांतील 'सत्य' आणि 'अमृत' ही भाषा खुशाल वापरावी कांहीं म्हटलें तरी नामरूपें 'विनाशी' आणि त्यांनीं आच्छादिलेलें तत्त्व 'अमृत' किंवा 'अविनाशी' हा भेद प्राचीन वैदिक काळापासून चालत आलेला आहे या सिद्धान्तास त्यानें कांहीं बाध येत नाहीं.

असो. आपल्या आत्म्याला नामरूपात्मक बाह्य सृष्टींतील पदार्थमात्राचें जें ज्ञान होतें तें होण्यास त्याला आधारभूत व त्याच्या पडताळयाचें बाह्य सृष्टींत नानापदार्थांच्या बुडाशीं 'कांहीं तरी' एक मूलभूत नित्य द्रव्य असलें पाहिजे, एरवीं हें ज्ञान होणें शक्य नाहीं, एवढें ठरविल्यानें अध्यात्मशास्त्राचें काम संपत नाहीं. बाह्य सृष्टीच्या बुडाशीं असणाऱ्या या नित्य द्रव्यासच वेदान्ती 'ब्रह्म' म्हणतात; आणि शक्य असल्यास या ब्रह्माचें स्वरूप काय तें ठरविणेंहि जरूर आहे. सर्व नामरूपा-

त्मक पदार्थांच्या बुडाशीं असणारें हें नित्य तत्त्व अव्यक्त असल्यामुळें त्याचें स्वरूप नामरूपात्मक पदार्थाप्रमाणें व्यक्त व स्थूल (जड) असूं शकत नाहीं हें उघड आहे. पण व्यक्त व स्थूल पदार्थ सोडून दिले, तरी स्थूल नाहींत असे मन, स्मृति, वासना, प्राण, ज्ञान वगैरे दुसरे पुष्कळ अव्यक्त पदार्थ आहेत; व परब्रह्म त्यांपैकीं कोणत्याहि एखाद्याच्या स्वरूपाचें असणें अशक्य नाहीं, पैकीं प्राणाचें व परब्रह्माचें स्वरूप एक आहे असें कित्येक म्हणतात जर्मन पंडित शोपेनहौएर यानें परब्रह्म वासनात्मक आहे असें ठरविलें आहे. वासना हा मनाचा धर्म असल्यामुळें या मताप्रमाणें ब्रह्म मनोमयच आहे असें म्हणतां येईल (तै.३ ४). पण आतांपर्यंत केलेल्या विवेचनावरून पाहिलें तर 'प्रज्ञानं ब्रह्म' (ऐ ३.३) किंवा 'विज्ञानं ब्रह्म' (तै.३.५)—म्हणजे जडसृष्टींतील नानात्वाचें एकत्वानें आपणांस जें ज्ञान होतें तेंच ब्रह्माचें स्वरूप असावें असें म्हणतां येईल. हेगेलचा सिद्धान्त याच मासल्याचा आहे; पण उपनिषदांत चिद्रूपी ज्ञानाबरोबरच सत् म्हणजे जगांतील सर्व वस्तूंच्या अस्तित्वाचा जो सामान्य धर्म किंवा सत्तासामान्य त्याचा आणि आनंदाचाहि ब्रह्मस्वरूपांतच अंतर्भाव करून ब्रह्म सच्चिदानंदरूपी आहे असें म्हटलेलें आहे. याखेरीज दुसरें ब्रह्मस्वरूप म्हटलें म्हणजे ॐकार होय. याची उपपत्ति अशी आहे कीं, सर्व अनादि वेद प्रथम ॐकारापासून निघाले आहेत, आणि ते निघाल्यावर नंतर त्या वेदांतील नित्य शब्दांपासूनच पुढें ब्रह्मदेवानें ज्या अर्थी सर्व सृष्टि निर्माण केलेली आहे (गी. १७. २३; मभा. शां. २३१. ५६–५८), त्या अर्थी ॐकाराखेरीज मूळारंभीं दुसरें कांहीं नव्हतें असें सिद्ध होतें, व त्यामुळें ॐकार हेंच खरें ब्रह्मस्वरूप होय (मांडूक्य. १; तैत्ति. १. ८). पण शुद्ध अध्यात्मशास्त्रदृष्ट्या विचार केला तर परब्रह्माचीं हीं सर्व स्वरूपें थोडींबहुत तरी नामरूपात्मकच होतात. कारण, हीं सर्व स्वरूपें मनुष्याच्या इंद्रियांस कळणारीं आहेत, व मनुष्यास अशा रीतीनें जें कांहीं कळतें तें नामरूपाच्याच कोटींत पडतें. मग या नामरूपाखालीं असणारें जें अनादिमत्, आंत बाहेर सर्वत्र एकसारखें भरून राहिलेलें, एकजिनसी, नित्य व अमृत तत्त्व (गी.१३.१२–१७) त्याच्या वास्तविक स्वरूपाचा निर्णय कसा होणार? केव्हांहि झालें तरी हें तत्त्व आमच्या इंद्रियांना अज्ञेयच रहाणार, असें कित्येक अध्यात्मशास्त्रज्ञांचें म्हणणें असून कान्ट यानें तर या प्रश्नाचा पुढें विचार करण्याचेंच सोडून दिलें आहे. तसेंच उपनिषदांतहि "नेति नेति"—म्हणजे ज्याबद्दल कांहीं सांगतां येतें तें नव्हे,—ब्रह्म यापलीकडचें आहे, तें डोळ्यांना दिसत नसून "यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह"—वाणीला व मनालाहि अगोचर आहे, अशीं परब्रह्माच्या अज्ञेय स्वरूपाचीं वर्णनें आहेत. तथापि, या अगम्य स्थितींतहि ब्रह्मस्वरूपाचा एक प्रकारें मनुष्यास आपल्या बुद्धीनें निर्णय करितां येतो असें अध्यात्म-

शास्त्रानें निश्चित केलें आहे. वासना, स्मृति, धृति, आशा, प्राण, ज्ञान वगैरे जे अव्यक्त पदार्थ वर सांगितले त्यांपैकीं अतिशय व्यापक किंवा श्रेष्ठ कोण याचा विचार करून या सर्वांत जो श्रेष्ठ ठरेल तेंच परब्रह्माचें स्वरूप होय असें मानिलें पाहिजे. कारण, सर्व अव्यक्त पदार्थांत परब्रह्म श्रेष्ठ ही गोष्ट निर्विवाद आहे. आशा, स्मृति, वासना, धृति इत्यादिकांचा या दृष्टीनें विचार केला म्हणजे हे सर्व मनाचे धर्म असल्यामुळें मन यांपेक्षा श्रेष्ठ, मनापेक्षां ज्ञान श्रेष्ठ, आणि ज्ञान हा बुद्धीचा धर्म म्हणून ज्ञानापेक्षां बुद्धी श्रेष्ठ, व अखेर बुद्धी सुद्धां ज्याची नोकर तो आत्मा सर्वांहून श्रेष्ठ (गी.३.४२), असें क्षेत्रक्षेत्रज्ञप्रकरणांत दाखविलें आहे. वासना, मन, आदिकरून सर्व अव्यक्त पदार्थांत जर आत्मा श्रेष्ठ तर परब्रह्माचें स्वरूपहि मग तेंच असलें पाहिजें असें ओघानेंच निष्पन्न होतें. छांदोग्योपनिषदाच्या सातव्या अध्यायांत हाच युक्तिवाद स्वीकारीला असून वाणीपेक्षां मन अधिक योग्यतेचें(भुयस्) मनापेक्षां ज्ञान, ज्ञानापेक्षां बल, याप्रमाणें चढत चढत सर्वांत ज्या अर्थी आत्मा श्रेष्ठ (भूमन्) त्या अर्थी आत्मा हेंच परब्रह्माचें खरें स्वरूप होय, असें सनत्कुमारांनीं नारदास सांगितलें आहे. इंग्रज ग्रंथकारांत ग्रीन यानें याच सिद्धान्ताचा स्वीकार केलेला आहे.पण त्याचा युक्तिवाद थोडा निराळा असल्यामुळें तो येथें वेदान्ताच्या परिभाषेनें थोडक्यांत सांगतों. इंद्रियांचे मार्फत बाह्य नामरूपांचे आपल्या मनावर जे संस्कार घडतात त्यांचें एकिकरण करून आपला आत्मा जें ज्ञान उत्पन्न करितो, त्याच्या पडताळ्याला बाह्य सृष्टीच्या भिन्नभिन्न नामरूपांखालींहि एकत्वानें असणारी कांहीं तरी वस्तु असली पाहिजे; एरवीं आत्म्याच्या एकीकरणानें उत्पन्न झालेलें ज्ञान स्वकपोलकल्पित व निराधार होऊन विज्ञानवादासारखें लटकें पडेल, असें ग्रीनचें म्हणणें आहे.या 'कांहीं तरी' वस्तूस आम्ही ब्रह्म म्हणतों;पण कान्टची परिभाषा स्वीकारून ग्रीन त्यास वस्तुतत्त्व म्हणतो एवढा भेद आहे. कांहीं म्हटलें तरी वस्तुतत्व (ब्रह्म) आणि आत्मा हे एकमेकांच्या पडताळ्याचे दोनच पदार्थ अखेरीस शिल्लक रहातात. पैकीं आत्मा हा मन व बुद्धि यांपलीकडला अर्थात् इंद्रियातीत असला तरी स्वतःची प्रतीति प्रमाण मानून हा आत्मा जड नाहीं, चिद्रूपी किंवा चैतन्यरूपी आहे, असा आपण निश्चय करितों. आत्म्याचें स्वरूप याप्रमाणें निश्चित केल्यावर बाह्य सृष्टींतील ब्रह्माचें स्वरूप काय तें ठरवावयाचें. हें ब्रह्म किंवा वस्तुतत्त्व (१) आत्म्याचे स्वरूपाचें असेल किंवा (२) आत्म्याहून भिन्न स्वरूपाचें असेल, असे दोनच पक्ष या बाबतींत संभवतात. कारण, ब्रह्म व आत्मा या दोहोंखेरीज तिसरी वस्तुच आतां शिल्लक रहात नाहीं. पण कोणतेहि दोन पदार्थ स्वरूपतः भिन्न असले तर त्यांचें परिणाम किंवा कार्येंहि भिन्न असलीं पाहिजेत असा आपला अनुभव आहे. म्हणून पदार्थांच्या परिणामावरूनच सदर पदार्थ भिन्न किंवा एक रूपाचे आहेत, याचा आपण कोण-

त्याहि शास्त्रांत निर्णय करितों. उदाहरणार्थ, दोन झाडांचीं मुळें, पाळें, साल, पानें, फुलें, वगैरे एकसारखीच असल्यास तीं झाडेंहि एकच होत, व भिन्न असल्यास भिन्न होत, असें आपण ठरवितों. हीच रीति प्रस्तुत स्थलीं लागूं केली म्हणजे आत्मा व ब्रह्म एकाच स्वरूपाचीं असलीं पाहिजेत असें दिसून येतें. कारण, सृष्टींतील भिन्नभिन्न पदार्थांचे मनावर जे संस्कार होतात त्यांचें आत्म्याच्या व्यापारामुळें जें एकीकरण होतें तें एकीकरण, आणि या भिन्नभिन्न बाह्य पदार्थांच्या बुडाशी असणारें वस्तुतत्त्व म्हणजे ब्रह्म सदर पदार्थांचें नानात्व मोडून जें एकीकरण करितें तें एकीकरण, मिळून दोन्ही एकमेकांच्या पडताळ्याची असलीं पाहिजेत, एरवीं सर्व ज्ञान निराधार व लटकें पडेल, हे वर सांगितलें आहे. एकाच मासल्याचें व सर्वस्वीं एकमेकांच्या तोडीचें हें एकीकरण करणारीं तत्त्वें दोन ठिकाणीं असलीं तरी तीं परस्परांहून भिन्न असणें शक्य नाहीं, आणि यांपैकीं आत्म्याचें जें रूप असेल तेंच ब्रह्माचेंहि रूप असलें पाहिजे, असें पुढें ओघानेंच प्राप्त होतें.* सारांश, कोणत्याहि रीतीनें विचार केला तरी बाह्य सृष्टींतील नामरूपाखालीं आच्छादित झालेलें ब्रह्मतत्त्व नामरूपात्मक प्रकृतीप्रमाणें जड नाहीं इतकेंच नव्हे, तर वासनात्मक ब्रह्म, मनोमय ब्रह्म, ज्ञानमय ब्रह्म, प्राणब्रह्म, किंवा ॐकाररूपी शब्दब्रह्म हीं ब्रह्मस्वरूपें सुद्धां खालच्या पायरीचीं असून खरें ब्रह्मस्वरूप यापलीकडचें व याहून अधिक योग्यतेचें म्हणजे शुद्ध आत्मस्वरूपी आहे असें आतां सिद्ध होतें, आणि गीतेचा सिद्धान्तहि तोच आहे असें यासंबंधाचे गीतेंत अनेक ठिकाणीं जे उल्लेख आहेत त्यावरून स्पष्ट होतें (गी. २. २०; ७. ५; ८. ४; १३. ३१; १५. ७, ८ पहा). तथापि ब्रह्म व आत्मा यांचें स्वरूप एक हा सिद्धान्त केवळ असल्या युक्तिवादानेंच आमच्या ऋषींनीं प्रथम शोधून काढिला असें समजूं नये. कारण, अध्यात्मशास्त्रांत केवळ बुद्धीच्या साह्यानें कोणतेंहि एकच अनुमान निश्चित करितां येत नाहीं, आत्मप्रतीतीची त्याला नेहमीं जोड असली पाहिजे, हें या प्रकरणाच्या आरंभींच सांगितलें आहे. शिवाय आधिभौतिक शास्त्रांतहि अनुभव आधीं येऊन त्याची उपपत्ति मागाहून कळत्ये किंवा शोधून काढितात, हें आपण नेहमीं पहातों. याच न्यायानें वर दिलेली ब्रह्मात्मैक्याची बुद्धिगम्य उपपत्ति निघण्यापूर्वीं शेंकडों वर्षें आमच्या प्राचीन ऋषींनीं "नेह नानाऽस्ति किंचन" (बृ. ४. ४. १९; कठ ४. ११)—या सृष्टींत दिसून येणारें अनेकत्व खरें नसून, त्याच्या बुडाशीं चोहोंकडे एकच अमृत, अव्यय व नित्य तत्त्व आहे (गी. १८. २०) असा प्रथम निर्णय करून, अखेर बाह्य सृष्टींतील नामरूपानें आच्छादिलेलें अविनाशी तत्त्व आणि आपल्या शरीरांतील बुद्धीपलीकडचें आत्मतत्त्व हीं दोन्ही एकच म्हणजे एकजिनसी, अमर व अव्यय

* Green's *Prolegomena to Ethics*, §§ 26-36.

आहेत किंवा जें तत्त्व ब्रह्मांडीं तेंच पिंडीं म्हणजे मनुष्याच्या देहांतहि वास करीत आहे, हा सिद्धान्त आपल्या अंतर्दृष्टीनें शोधून काढिला आहे; व हेंच काय तें सर्व वेदान्ताचें रहस्य असें बृहदारण्यकोपनिषदांत याज्ञवल्क्य मैत्रेयीस, गार्गीवारुणि-प्रभृतींस व जनकास सांगत आहे (बृ. ३.५-८;४.२-४). "अहं ब्रह्मास्मि"— मींच परब्रह्म आहें,—हे ज्यानें जाणिलें त्यानें सर्व जाणिलें असें याच उपनिषदांत पूर्वी म्हटलें असून (बृ.१.४.१०.), छांदोग्योपनिषदाच्या सहाव्या अध्यायांत श्वेत-केतूस त्याच्या बापानें अद्वैतवेदान्ताचें हेंच तत्त्व अनेक रीतींनीं समजावून दिलें आहे. "मातीच्या एका गोळयांत काय आहे तें कळल्यानें मृत्तिकेचे नामरूपात्मक सर्व विकार ज्याप्रमाणें समजतात त्याप्रमाणें ज्या एका वस्तूचें ज्ञान झाल्यानें सर्व वस्तु कळतील ती वस्तु मला सांगा, मला तिचें ज्ञान नाहीं," असा अध्यायाच्या आरंभीं श्वेतकेतूनें आपल्या बापास प्रश्न केला; तेव्हां नद्या, समुद्र, पाणी, मीठ इत्यादि अनेक दृष्टान्त देऊन बाह्य सृष्टीच्या बुडाशीं जें द्रव्य आहे तें (तत्) आणि तूं (त्वम्) म्हणजे तुझ्या देहांतील आत्मा ही एकच आहेत—"तत्त्वमसि," तूं आपला आत्मा ओळखिलास म्हणजे तुला सर्व जगाच्या बुडाशीं काय आहे तें आपोआप कळेल, असा बापानें त्यास नऊ निरनिराळया दृष्टान्तांनीं उपदेश केला आहे; आणि दरवेळीं "तत्त्वमसि"—तेंच तूं आहेस—या सूत्राची पुनरावृत्ति केलेली आहे (छां. ६.८-१६). "तत्त्वमसि" हें अद्वैत वेदान्ताच्या महावाक्यांपैकीं मुख्य वाक्य असून, "जें पिंडीं तें ब्रह्मांडीं" हें त्याचेंच मराठी रूपांतर आहे.

ब्रह्म आत्मस्वरूपी आहे असा याप्रमाणें निर्णय झाला. पण आत्मा चिद्रूपी मानीत असल्यामुळें ब्रह्महि चिद्रूपी आहे, असें कित्येकांस वाटण्याचा संभव आहे. म्हणून ब्रह्माचें व त्याचबरोबर आत्म्याचें खरें स्वरूप काय याचा येथें आणखी थोडा खुलासा करणें जरूर आहे. चित् म्हणजे ज्ञान हा आत्म्याच्या सान्नि-ध्यानें जडात्मक बुद्धींत उत्पन्न झालेला धर्म आहे. पण ज्या अर्थीं बुद्धीचा हा धर्म आत्म्यावर लादणें योग्य नाहीं, त्या अर्थीं तात्त्विकदृष्ट्या आत्म्याचें मूळचें स्वरूपहि निर्गुण व अज्ञेयच मानिलें पाहिजे. म्हणून ब्रह्म जरी आत्मस्वरूपी आहे, तरी हीं दोन्ही किंवा यांपैकीं कोणतेंहि एक चिद्रूपी आहे असें म्हणणें कांहीं अंशीं गौणच होय, असें कित्येकांचें मत आहे. केवळ चिद्रूपावरच हा आक्षेप आहे असें नाहीं; तर सत् हें विशेषणहि परब्रह्मास लाविणें वाजवी नाहीं असें मग ओघानेंच प्राप्त होतें. कारण, सत् आणि असत् हे दोन धर्म परस्परविरुद्ध व नेहमीं परस्परसापेक्ष म्हणजे दोन निरनिराळ्या वस्तूंस उद्देशून सांगितलेले असतात. ज्यानें उजेड कधींच पाहिला नाहीं त्याला अंधाराची कल्पना येणें शक्य नाहीं इतकेंच नव्हे, तर उजेड व अंधार ही शब्दांची जोडीहि त्याला सुचावयाची नाहीं. सत् आणि असत् या

शब्दांच्या जोडीस (द्वंद्वास) हाच न्याय लागूं पडतो. कांहीं वस्तूंचा नाश होतो हें लक्षांत आल्यावर मग असत् (नाश होणाऱ्या) आणि सत् (नाश न होणाऱ्या) असे सर्व वस्तूंचे आपण दोन वर्ग करूं लागतों, किंवा सत् आणि असत् हे शब्द सुचावयास मनुष्याच्या दृष्टीपुढें दोन प्रकारचे विरुद्ध धर्म यावे लागतात, हें उघड आहे. पण मूळारंभीं जर एकच वस्तु होती तर द्वैत उत्पन्न झाल्यावर दोन वस्तूंस उद्देशून प्रचारांत आलेले सत् आणि असत् हे सापेक्ष शब्द या मूळ वस्तूस कसे लाविणार? कारण, तिला सत् म्हटल्यास त्या वेळीं तिच्या जोडीचें दुसरें कांहीं असत् होतें कीं काय अशी शंका येत्ये. म्हणून परब्रह्मास कोणतेंच विशेषण न देतां "जगाच्या आरंभीं सत् नव्हतें, व असत्हि नव्हतें, जें कांहीं होतें तें एक होतें," सत् आणि असत् या शब्दांच्या जोड्या (किंवा द्वंद्वें) मागाहून निघालेल्या आहेत, असें ऋग्वेदाच्या नासदीय सूक्तांत सृष्टीच्या मूलतत्त्वाचें वर्णन आहे (ऋ.१०.१२९); आणि सत् व असत्, शीत व उष्ण इत्यादि द्वंद्वांतून ज्याची बुद्धि मुक्त झाली तो या सर्व द्वंद्वांपलीकडच्या म्हणजे निर्द्वंद्व ब्रह्मपदास पोंचतो असें गीतेंत म्हटलें आहे (गी.७.२८;२.४५). अध्यात्मशास्त्रांतील विचार किती गहन व सूक्ष्म आहेत हें यावरून दिसून येईल. केवळ तर्कदृष्ट्या विचार केला तर परब्रह्माचें किंवा आत्म्याचेंहि हें अज्ञेयत्व कबूल केल्याखेरीज मार्ग रहात नाहीं. परंतु ब्रह्म याप्रमाणें अज्ञेय व निर्गुण अतएव इंद्रियातीत असलें तरी प्रत्येक मनुष्यास त्याच्या स्वतःच्या आत्म्याची साक्षात् प्रतीति असल्यामुळें, या निर्गुण आत्म्याचें जें कांहीं अनिर्वाच्य स्वरूप साक्षात्कारानें आपण ओळखितों तेंच परब्रह्माचेंहि स्वरूप आहे अशी प्रतीति येऊं शकत्ये; व त्यामुळें ब्रह्म व आत्मा एकस्वरूपी आहे, हा सिद्धान्त निरर्थक होऊं शकत नाहीं. अशा दृष्टीनें पाहिलें म्हणजे "ब्रह्म आत्मस्वरूपी आहे" यापेक्षां त्याच्या स्वरूपाबद्दल जास्त कांहींच सांगतां येण्यासारखें नाहीं, बाकीच्या गोष्टींबद्दल सर्व हवाला स्वानुभवावर ठेवावा लागतो. पण बुद्धिगम्य शास्त्रीय प्रतिपादनांत शब्दांनीं शक्य तेवढा खुलासा करणें जरूर पडतें. म्हणून ब्रह्म जरी सर्वत्र एक सारखें व्यापलेलें, अज्ञेय व अनिर्वाच्य आहे, तरी जड सृष्टीचा व आत्मस्वरूपी ब्रह्मतत्त्वाचा भेद व्यक्त करण्यासाठीं आत्म्याच्या सान्निध्यानें जडप्रकृतींत चैतन्य रूपी जो गुण आपल्याला दृग्गोचर होतो तोच आत्म्याचें प्रधान लक्षण मानून, आत्मा आणि ब्रह्म दोन्ही चिद्रूपी किंवा चैतन्यरूपी आहेत असें अध्यात्मशास्त्रांत म्हणत असतात. कारण, तसें न केलें तर आत्मा व ब्रह्म दोन्हीहि निर्गुण, निरंजन व अनिर्वाच्य असल्यामुळें त्यांचें स्वरूप वर्णन करण्यास गप्प बसणें, किंवा शब्दांनीं कोणी कांहीं वर्णन केल्यास "नेति नेति। एतस्मादन्यत्परमस्ति।"—हें नव्हे, हें (ब्रह्म) नव्हे, (हें नामरूप झालें), खरें ब्रह्म यापलीकडे दुसरेंच आहे,—असा नेह-

मींच नन्नाचा पाढा घोकीत रहाण्याखेरीज दुसरा मार्ग नाहीं (बृ.२.३.६). म्हणून चित् (ज्ञान), सत् (सत्तामात्रत्व किंवा आहेपणा) आणि आनंद हीं ब्रह्मस्वरूपाचीं लक्षणें सामान्यतः सांगण्यांत येत असतात. हीं लक्षणें इतर सर्व लक्षणांपेक्षां श्रेष्ठ होत यांत संशय नाहीं. तथापि हीं लक्षणेंहि ब्रह्मस्वरूपाची शब्दांनीं शक्य तेवढी ओळख करून देण्यासाठीं सांगितलेलीं आहेत, खरें ब्रह्मस्वरूप निर्गुणच असून त्याचें ज्ञान होण्यास त्याचा अपरोक्षानुभवच यावा लागतो, हें विसरतां कामा नये हा अनुभव कसा येऊं शकतो, म्हणजे इंद्रियातीत अतएव अनिर्वाच्य असें जें ब्रह्मस्वरूप तें ब्रह्मनिष्ठ पुरुषाच्या कसें व केव्हां अनुभवास येतें याचें आमच्या शास्त्रकारांनीं जें विवेचन केलें आहे तें आतां थोडक्यांत सांगतों.

ब्रह्म व आत्मा एक या समीकरणासच मराठींत "जें पिंडीं तें ब्रह्मांडीं" असें म्हणतात; आणि हें ब्रह्मात्मैक्य अनुभवास आल्यावर पुढें ज्ञाता म्हणजे पहाणारा आत्मा निराळा व ज्ञेय म्हणजे पहाण्याची वस्तु निराळी, हा भेद राहूं शकत नाहीं, हें न्यायतःच सिद्ध होतें. पण मनुष्य जिवंत आहे तोंपर्यंत त्याला त्याचीं नेत्रादि इंद्रियें जर सुटत नाहींत, तर इंद्रियें निराळीं आणि इंद्रियांस गोचर होणारे विषय निराळे हा भेद तरी कसा सुटणार? आणि हा भेद सुटला नाहीं तर ब्रह्मात्मैक्याचा अनुभव कसा घडणार? अशी एक शंका या बाबतींत येण्यासारखी आहे; आणि केवळ इंद्रियदृष्ट्याच विचार केला तर ही शंका सकृद्दर्शनीं गैरवाजवीहि दिसत नाहीं. परंतु खोल विचार करावयास लागलें असतां असें आढळून येईल कीं, इंद्रियें बाह्य विषय पहाण्याचें काम केवळ आपण होऊनच करितात असें नाहीं. "चक्षुःपश्यति रूपाणि मनसा न तु चक्षुषा" (मभा.शां.३११.१७)—कोणतीहि वस्तु पहाण्यास (व ऐकण्यास वगैरेहि) नेत्रांस (तसेंच कान वगैरेंसहि) मनाचें सहाय्य लागतें. मन शून्य असेल तर वस्तु डोळ्यांपुढें असूनहि दिसतनाशी होत्ये, हें पूर्वी सांगितलें आहे. हा व्यावहारिक अनुभव लक्षांत आणिला म्हणजे नेत्रादि इंद्रियें शाबूत असूनहि मन जर त्यांतून काढून घेतलेलें असेल, तर इंद्रियांच्या विषयांची द्वंद्वें बाह्य सृष्टींत असूनहि आपल्यास नसल्यासारखीं होतील; आणि मग मन हें केवळ आत्म्यांत म्हणजे आत्मस्वरूपी ब्रह्मांतच रत होऊन ब्रह्मात्मैक्याचा आपल्याला साक्षात्कार होऊं लागेल, असें सहज अनुमान होतें. ध्यानानें, समाधीनें, एकान्त उपासनेनें किंवा अत्यन्त ब्रह्मविचारान्तीं ही मानसिक स्थिति ज्यास प्राप्त होत्ये त्याला दृश्य सृष्टींतील द्वंद्वें किंवा भेद डोळ्यांपुढें असूनहि दिसतनासे होतात, आणि मग अद्वैत ब्रह्मस्वरूपाचा आपोआपच पूर्ण साक्षात्कार होतो. पूर्ण ब्रह्मज्ञानानें शेवटीं प्राप्त होणारी जी ही परमावधीची स्थिति त्यांत ज्ञाता, ज्ञेय व ज्ञान हा तीन प्रकारचा भेद म्हणजे त्रिपुटी शिल्लक रहात नाहीं, किंवा उपास्य आणि उपासक हा द्वैती-

भावहि उरत नाहीं. म्हणून ही अवस्था दुसऱ्या कोणास सांगतां येत नाहीं. कारण, 'दुसरा' हा शब्द उच्चारिल्याबरोबर ही अवस्था बिघडत्ये, व मनुष्य अद्वैतांतून द्वैतांत येतो हें उघड आहे. किंबहुना ही अवस्था मला स्वतःला कळली असेंहि म्हणण्याची पंचाईतच ! कारण, 'मी' म्हटलें तरी इतरांहून भिन्न ही भावना मनांत येत्ये; आणि ब्रह्मात्मैक्य होण्यास ती बाधक असत्ये. याच कारणास्तव "यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं पश्यति... जिघ्रति... शृणोति... विजानाति।... यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत्केन कं पश्येत्... जिघ्रेत्... शृणुयात्... विजानीयात्।... विज्ञातारमरे केन विजानीयात्। एतावदरे खलु अमृतत्वमिति।"—पहाणारा व पहावयाचा पदार्थ हें द्वैत जोंपर्यंत कायम होतें तोंपर्यंत एक दुसऱ्याला पहात होता, हुंगीत होता, ऐकत होता, आणि जाणीत होता; पण सर्व जेव्हां आत्ममय झालें (म्हणजे आपण व दुसरा हा भेदच राहिला नाहीं), तेव्हां कोण कोणाला पहाणार, हुंगणार, ऐकणार, अगर जाणणार ? अरे ! जो स्वतःच ज्ञाता म्हणजे जाणणारा त्याला जाणणारा आणखी दुसरा कोठून आणणार ?—असें याज्ञवल्क्यानें बृहदारण्यकांत या परमावधींच्या स्थितीचें वर्णन केलें आहे (बृ. ४.५.१५; ४.३.२७) सर्वच याप्रमाणें आत्मभूत किंवा ब्रह्मभूत झाल्यावर त्या ठिकाणीं भीति, शोक किंवा सुखदुःखादि द्वंद्वेंहि राहूं शकत नाहींत (ईश. ७). कारण, ज्याचें भय वाटावयाचें किंवा शोक करावयाचा तो आपल्याहून भिन्न असला पाहिजे, आणि ब्रह्मात्मैक्याचा अनुभव आल्यावर अशा प्रकारच्या कोणत्याहि भिन्नपणास अवकाशच रहात नाहीं. या दुःखशोकविरहित अवस्थेसच 'आनंदमय' असें नांव देऊन हा आनंद म्हणजे ब्रह्म असें तैत्तिरीय उपनिषदांत म्हटलें आहे (तै. २.८; ३.६). पण हें वर्णनहि गौणच होय. कारण, आनंदाचा अनुभव घेणारा तरी आतां रहातो कोठें ? म्हणून लौकिकानंदापेक्षांहि आत्मानंद कांहीं विलक्षण प्रकारचाच आहे असें बृहदारण्यकोपनिषदांत सांगितलें आहे (बृ. ४. ३. ३२). ब्रह्मवर्णनांत येणाऱ्या 'आनंद' शब्दाचें हें गौणत्व लक्षांत आणूनच इतर ठिकाणीं "ब्रह्म भवति य एवं वेद" (बृ. ४, ४. २५) किंवा "ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति" मुं. ३. २.९)—ज्यानें ब्रह्म जाणिलें तो ब्रह्मच झाला—एवढेंच (म्हणजे 'आनंद' शब्द गाळून) ब्रह्मवेत्त्या पुरुषाचें अखेर वर्णन येत असतें. मिठाचा खडा पाण्यांत विरघळून गेल्यावर त्या पाण्यापैकीं अमुक भाग खारट आणि अमुक भाग बिनखारट असा भेद ज्याप्रमाणें रहात नाहीं तद्वत् ब्रह्मात्मैक्याचें ज्ञान झाल्यावर सर्व ब्रह्ममय होऊन जातें, असा दृष्टान्त या स्थितीस उपनिषदांतून दिलेला आहे (बृ. २. ४. १२; छां. ६. १३). पण "जयाची वदे नित्य वेदान्त वाणी" त्या तुकारामबुवांनीं या खारट दृष्टान्ताऐवजीं—

गोडपणें जैसा गूळ। तैसा देव झाला सकळ॥
आतां भजो कोणेपरी। देव सबाह्यअंतरीं॥

असा गुळाचा गोड दृष्टान्त घेऊन आपला स्वानुभव वर्णिला आहे (तु. गा. ३६२७). परब्रह्म इंद्रियांना अगोचर आणि मनालाहि अगम्य असलें तरी तें स्वानुभवगम्य म्हणजे ज्याचें त्याला आपल्या अनुभवानें कळणारें आहे असें जें म्हणतात त्यांतील तात्पर्य हेंच आहे. परब्रह्माची जी अज्ञेयता वर्णन करितात, ती ज्ञाता व ज्ञेय या द्वैती स्थितींतली आहे; अद्वैत साक्षात्कारांतली नव्हे. मी निराळा आणि जग निराळें ही बुद्धि जोंपर्यंत कायम आहे, तोंपर्यंत कांहीं केलें तरी ब्रह्मात्मैक्याचें पूर्ण ज्ञान होणें शक्य नाहीं. पण नदीला समुद्र गिळतां न आला तरी समुद्रांत पडून तिला ज्याप्रमाणें समुद्ररूप होतां येतें, तद्वत् परब्रह्मांत बुडी मारून मनुष्याला त्याचा अनुभव येत असतो; आणि मग "सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि"(गी. ६. २९)-सर्व भूतें आपल्याठायीं आणि आपण सर्व भूतांठायीं—अशी त्याची ब्रह्ममय स्थिति होऊन जात्ये. पूर्ण परब्रह्मज्ञान याप्रमाणें केवळ स्वानुभवावरच अवलंबून आहे, हा अर्थ व्यक्त करण्यास "अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानतां" (केन. २. ३)—आपणांस परब्रह्म कळलें असें जें म्हणतात त्यांना तें कळलेलें नसतें, आणि तें आपणांस कळलें हें ज्यांना कळत नाहीं त्यांना तें कळलेलें असतें,—असें परब्रह्मस्वरूपाचें मोठ्या खुबीदार रीतीनें विरोधाभासात्मक वर्णन केलें आहे. कारण, परब्रह्म मला कळलें असें जेव्हां कोणी म्हणतो त्या वेळीं मी (ज्ञाता) निराळा आणि मला कळलेलें (ज्ञेय) ब्रह्म निराळें ही द्वैत बुद्धि मनांत उत्पन्न झालेली असल्यामुळें त्याचा ब्रह्मात्मैक्यरूपी अद्वैती अनुभव तितक्यापुरता या वेळीं कच्चा किंवा अपुराच असतो, म्हणून असें बोलणारास खरें ब्रह्म कळलें नसतें असें त्याच्या स्वमुखानेंच सिद्ध होतें. उलटपक्षीं 'मी' व 'ब्रह्म' हा द्वैती भेद नाहींसा होऊन ब्रह्मात्मैक्याचा जेव्हां पूर्ण अनुभव येतो तेव्हां "मला तें (म्हणजे अर्थात्च माझ्याहून दुसरें कांहीं तरी) कळलें" ही भाषाच त्याच्या तोंडांतून निघणें शक्य नसतें. म्हणून या स्थितींत म्हणजे आपणास ब्रह्म कळलें हें सांगण्यास जेव्हां एखादा ज्ञानी मनुष्य असमर्थ असतो अशा स्थितींत, त्याला ब्रह्म कळलेलें असतें असें म्हणावें लागतें. द्वैती भावाचा याप्रमाणें पुरा लोप होऊन ज्ञाता सर्वस्वीं परब्रह्मांत रंगून, लय पावून, निःशेष विरून, मुरून, किंवा 'मरून' जाणें सामान्यतः दुष्कर वाटतें. पण ही सकृद्दर्शनीं दुर्घट वाटणारी 'निर्वाण' स्थिति अभ्यासानें व वैराग्यानें मनुष्यास अखेर साध्य होऊं शकत्ये असें आमच्या शास्त्रकारांनीं अनुभावान्तीं ठरविलें आहे. मीपणाचा दुजाभाव या स्थितींत नाश किंवा मरण पावतो म्हणून आत्मनाशाचा हा एक प्रकार आहे, अशी कित्येक लोक शंका काढीत असतात. पण या स्थितीचा अनुभव येत असतां जरी तिचें वर्णन करितां येत नाहीं, तरी मागाहून तिचें स्मरण होऊं शकतें ही गोष्ट लक्षांत आणिली म्हणजे वरील शंका निर्मूल होय असें कोणा-

च्याहि लक्षांत येईल.*पण यापेक्षांहि बलवत्तर प्रमाण म्हणजे साधुसंतांचा अनुभव हें होय. मागील सिद्ध पुरुषांच्या अनुभवाचें वर्णन राहूं द्या. पण अगदीं अलीकडे भगवद्भक्तशिरोमणि तुकारामबुवा यांनींहि—

आपुलें मरण पाहिलें म्यां डोळां। तो जाला सोहळा अनुपम।

असें या परमावधीच्या स्थितिचें आलंकारिक भाषेंत मोठ्या कौतुकानें व धन्यतापूर्वक वर्णन केलें आहे (गा. ३५७९) व्यक्त किंवा अव्यक्त सगुण ब्रह्माच्या उपासनेपासून ध्यानानें चढत चढत उपासक अखेरीस अशा स्थितीला येऊन पोंचतो कीं, "अहं ब्रह्मास्मि" (बृ. १.४.१०)—मीच ब्रह्म आहें—या ब्रह्मात्मैक्यस्थितीचा त्यास साक्षात्कार होऊं लागतो, आणि मग त्यांत तो इतका गढून जातो की, मी कोणत्या स्थितींत आहे अगर कशाचा अनुभव घेत आहे, इकडेहि त्याचें लक्ष जात नाहीं. जागृति कायम असल्यामुळें या अवस्थेस स्वप्न किंवा सुषुप्ति म्हणजे झोंप असें म्हणतां येत नाहीं; आणि जागृति म्हणावें तर जागृतावस्थेंत सामान्यतः होणारे द्वैताचे सर्व व्यवहार बंद पडलेले असतात. म्हणून स्वप्न, सुषुप्ति (झोंप) किंवा जागृति या तीन व्यावहारिक अवस्थांहून निराळीच ही एक चौथी किंवा तुरीय अवस्था आहे असें शास्त्रांत म्हटलें आहे; आणि ही स्थिति प्राप्त होण्यास निर्विकल्प म्हणजे ज्यांत द्वैताचा यत्किंचितहि स्पर्श नाहीं असा समाधियोग लाविणें हें पातंजलयोगदृष्ट्या मुख्य साधन असल्यामुळें गीतेंत हा निर्विकल्प समाधियोग अभ्यासानें संपादन करून घेण्यास मनुष्याने कंटाळूं नये असें म्हटलें आहे (गी. ६.२०–२३). ही ब्रह्मात्मैक्यस्थिति म्हणजेच ज्ञानाची पूर्णावस्था होय. कारण, सर्व जग ब्रह्मरूप म्हणजे एकच झाल्यावर "अविभक्तं विभक्तेषु"—अनेकांचें एकत्व करणें—असें जें ज्ञानक्रियेचें गीतेंतलें लक्षण त्याची कमाल झाल्यामुळें पुढें कशाचेंहि जास्त ज्ञान होणें शक्य नसतें. तसेंच नामरूपांपलीकडल्या या अमृतत्वाचा अनुभव आल्यावर जन्ममरणाचा फेराहि मनुष्यास आपोआपच चुकतो. कारण जन्ममरण तरी नामरूपांतच येतें आणि त्याच्यापलीकडे हा गेलेला असतो (गी. ८.२१). तुका-

---

*ध्यानानें व समाधीनें प्राप्त होणारी ही अद्वैताची किंवा अभेदभावाची अवस्था nitrous oxide gas नांवाचा एक प्रकारचा रासायनिक वायु हुंगल्यानेंहि प्राप्त होत असत्ये. या वायुसच 'लाफिंग ग्यास' हें नांव आहे *Will to Believe and Other Essays on Popular Philosophy* by William James, pp. 294 298 पण ही अवस्था कृत्रिम असून समाधीनें प्राप्त होणारी अवस्था खरी व स्वाभाविक असत्ये असा या दोहोंत महत्त्वाचा भेद आहे. तथापि या कृत्रिम अवस्थेच्या पुराव्यावरून अभेदावस्थेच्या अस्तित्वाबद्दल कांहींच वाद रहात नाहीं, म्हणून या ठिकाणीं तिचा आम्हीं उल्लेख केला आहे.

रामबुवांनीं यासाठीं या स्थितीस 'मरणाचे मरण' हें नांव दिलें आहे (गा. ३५८८); आणि याज्ञवल्क्य याच कारणास्तव या स्थितीस अमृतत्वाची सीमा किंवा पराकाष्ठा ह्मणत आहे. हीच जीवन्मुक्तावस्था होय. या अवस्थेंत आकाशगमनादि कांहीं अपूर्व व अलौकिक सिद्धि प्राप्त होतात असें पातंजलयोगसूत्रांत व अन्यत्रहि वर्णन आहे (पातंजलसू. ३.१६–५५); आणि यासाठींच योगाभ्यासाच्या नादीं कित्येक लागत असतात. पण योगवासिष्ठकारांनीं म्हटल्याप्रमाणें आकाशगमनादि सिद्धि हें ब्रह्मनिष्ठ स्थितीचें साध्य किंवा भागहि नसून जीवन्मुक्त पुरुष या सिद्धि प्राप्त करून घेण्याचा उद्योग करीत नसतो, व पुष्कळदां त्याच्या अंगीं त्या दिसूनहि येत नाहींत (यो.५.८९.पद्य). म्हणून योगवासिष्ठकारांनींच नव्हे, तर गीतेंतहि या सिद्धीचा कोठें उल्लेख केला नाहीं. हे चमत्कार म्हणजे मायेचे खेळ होत, ब्रह्मविद्या नव्हे, असें वासिष्ठांनीं रामास स्पष्ट सांगितलें आहे. ते खेर असतील; नसतीलच असें आम्ही म्हणत नाहीं. पण कांहीं म्हटलें तरी तो ब्रह्मविद्येचा विषय नव्हे एवढें निर्विवाद आहे. म्हणून या सिद्धि मिळोत वा न मिळोत, त्यांकडे लक्ष न देतां किंवा त्यांची इच्छा अगर आशाहि न ठेवितां सर्वभूतीं एक आत्मा ही परमावधीची ब्रह्मनिष्ठ स्थिति आपणास ज्या रीतीनें प्राप्त होईल तेवढेच प्रयत्न करण्यास मनुष्यानें झटलें पाहिजे, सिद्धींच्या नादीं लागूं नये, असें ब्रह्मविद्याशास्त्राचें सांगणें आहे. ब्रह्मज्ञान ही आत्म्याची शुद्धावस्था आहे, जादू अथवा मायिक चमत्कार नव्हे; व म्हणून सदर चमत्कारानें ब्रह्मज्ञानाची महती वाढत नाहीं इतकेंच नव्हे, तर ब्रह्मविद्येच्या महत्त्वाचा सदर चमत्कार हा पुरावाहि होऊं शकत नाहीं. पक्षी किंवा आतां विमानवाले लोकहि आकाशांत उडतात; पण त्यासाठीं त्यांची गणना कोणीहि ब्रह्मवेत्त्यांत करीत नाहीं. किंबहुना आकाशगमनादि सिद्धि प्राप्त झालेले कांहीं पुरुष मालतीमाधव नाटकांतील अघोरघंटाप्रमाणें क्रूर व घातकी देखील असूं शकतात.

ब्रह्मात्मैक्यरूप आनंदमय स्थितीचा अनिर्वाच्य अनुभव दुसऱ्यास पूर्णपणें सांगतां येणें शक्य नाहीं. कारण, तो दुसऱ्यास सांगावयाचा म्हणजे 'मी-तूं' ही द्वैताचीच भाषा करावी लागत्ये, व या द्वैती भाषेंत अद्वैताचा सर्व अनुभव व्यक्त करितां येत नाहीं. म्हणून या परमावधीच्या स्थितीचीं उपनिषदांतून जीं वर्णनें आहेत तींहि अपुरीं किंवा गौण समजलीं पाहिजेत. आणि हीं वर्णनें जर गौण तर सृष्टीची उत्पत्ति, रचना वगैरे समजावून देण्यासाठीं कित्येक ठिकाणीं जीं शुद्ध द्वैती वर्णनें उपनिषदांतून आढळून येतात, तींहि गौणच मानिलीं पाहिजेत. उदाहरणार्थ, आत्मस्वरूपी, शुद्ध, नित्य, सर्वव्यापी व अविकारी ब्रह्मापासूनच पुढें हिरण्यगर्भनामक सगुण पुरुष अगर आप (पाणी) आदिकरून सृष्टींतील व्यक्त पदार्थ क्रमाक्रमानें निर्माण झाले, किंवा हीं नामरूपें निर्माण करून मग जीवरूपानें परमेश्वरानें

त्यांत प्रवेश केला (तै. २.६; छां. ६.२ ३; बृ. १.४.७), अशीं दृश्य सृष्टीच्या उत्पत्तीचीं जीं वर्णनें उपनिषदांतून केलेलीं आहेत तीं अद्वैतदृष्ट्या यथार्थ होऊं शकत नाहींत. कारण, ज्ञानगम्य निर्गुण परमेश्वरच जर चोहोंकडे भरलेला आहे, तर एकानें दुसऱ्याला उत्पन्न केलें हें म्हणणेंच तात्त्विकदृष्ट्या निर्मूल पडतें. परंतु सामान्य लोकांस सृष्टिरचना समजून देण्यास व्यावहारिक म्हणजे द्वैताची भाषा हेंच काय तें साधन असल्यामुळें व्यक्त सृष्टीच्या म्हणजे नामरूपाच्या उत्पत्तीचीं वरच्यासारखीं वर्णनें उपनिषदांतून येत असतात. तथापि त्यांतहि अद्वैताचा धागा कायम ठेविला असून, अशा प्रकारें द्वैताची व्यावहारिक भाषा वापरली तरी मूळांत अद्वैतच खरें, असें अनेक ठिकाणीं सांगितलें आहे. सूर्य फिरत नाहीं असे आतां निश्चित ज्ञान झालें असतांहि, सूर्य उगवला किंवा मावळला ही भाषा जशी आपण वापरतों, तद्वत् एकच आत्मस्वरूपी परब्रह्म चोहोंकडे अखंड भरलेलें असून तें अविकार्य आहे असें निश्चयात्मक ठरलेलें असतांहि, "परब्रह्मापासून व्यक्त जग निर्माण झालें" अशी भाषा उपनिषदांतून येत असत्ये; व गीतेंतहि त्याचप्रमाणें "माझें खरें स्वरूप अव्यय व अज आहे" (गी. ७.२५) असें सांगितलें असतांहि "मी सर्व जग उत्पन्न करितों" (गी. ४.६) असें भगवंतांनी म्हटलें आहे. पण या वर्णनांतील मर्म लक्षांत न घेतां तीं शब्दशः खरीं आहेत व तींच मुख्य होत, असें कल्पून कित्येक पंडित द्वैत किंवा विशिष्टाद्वैत मत उपनिषदांत प्रतिपाद्य आहे, असा सिद्धान्त करीत असतात. त्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, सर्वत्र एकच निर्गुण ब्रह्म व्यापून राहिलें आहे असें मानिलें, तर या अविकारी ब्रह्मापासून विकारी नाशवंत सगुण पदार्थ कसे निर्माण झाले याची उपपत्ति लागत नाहीं. कारण, नामरूपात्मक सृष्टीला जरी 'माया' म्हटलें तरी निर्गुण ब्रह्मापासून सगुण माया उत्पन्न होणेंच तर्कदृष्ट्या शक्य नसल्यामुळें अद्वैतवाद लंगडा पडतो. यापेक्षां सांख्यशास्त्रांत सांगितल्याप्रमाणें नामरूपात्मक व्यक्त सृष्टीचें प्रकृतीसारखें एखादें सगुण पण व्यक्त रूप नित्य मानून त्याच्या अंतर्यामीं, लोखंडाच्या यंत्रांत जशी वाफ त्याप्रमाणें, दुसरें परब्रह्मरूप नित्य तत्त्व खेळतें ठेवणें (बृ. ३.७), व या दोहोंचें डाळिंबाच्या फळांतील दाण्यांप्रमाणें ऐक्य झालें आहे असें मानणें अधिक प्रशस्त होय. परंतु आमच्या मतें उपनिषदांचें तात्पर्य याप्रमाणें ठरविणें युक्त नाहीं. उपनिषदांत कधीं कधीं द्वैती व कधीं शुद्ध अद्वैती वर्णनें येत असून या दोहोंची कांहीं तरी एकवाक्यता लाविली पाहिजे, हें खरें आहे. परंतु अद्वैतवाद मुख्य मानून निर्गुण ब्रह्म सगुण होतांना मात्र तेवढ्यापुरती मायिक द्वैताची स्थिति प्राप्त झाल्यासारखी दिसत्ये, असें मानिल्यानें सर्व वचनांची जशी व्यवस्था लागत्ये, तशी व्यवस्था द्वैतपक्ष प्रधान मानून लागत नाहीं. उदाहरणार्थ, "तत त्वमसि" या वाक्यांतील पदांचा अन्वय द्वैती मता-

प्रमाणें कधींच नीट लागत नाहीं. द्वैत्यांच्या लक्षांत ही अडचण आली नाहीं असें नाहीं. पण तत्त्वम्=तस्य त्वम्—म्हणजे तुझ्याहून भिन्न असा जो कोणी त्याचा तूं आहेस, तोच तूं नव्हेस—अशा प्रकारें कसाबसा तरी या महावाक्याचा अर्थ लावून द्वैतीं आपलें समाधान करून घेत असतात. पण ज्याला संस्कृताचें थोडें ज्ञान असून ज्याची बुद्धि आग्रहानें विद्ध झाली नाहीं त्याला हे ओढाताणीचे अर्थ खरे नव्हेत असें तेव्हांच कळून येईल कैवल्योपनिषदांत तर "स त्वमेव त्वमेव तत् (कै. १. १६) याप्रमाणें 'तत्' व 'त्वम्' यांची उलटसुलट करून वरील महावाक्य अद्वैतपरच असल्याचा सिद्धान्त दर्शविला आहे. फार काय सांगावें? एकंदर उपनिषदांचा बराच भाग कापून काढिल्याखेरीज किंवा जाणूनबुजून त्याकडे दुर्लक्ष केल्याखेरीज उपनिषच्छास्त्राचें अद्वैताशिवाय दुसरें कांहीं रहस्य आहे असें दाखवितां येणें शक्य नाहीं. पण हे वाद कधींच न संपणारे असल्यामुळें त्याबद्दल येथें आम्ही जास्त चर्चा करीत बसत नाहीं. ज्याला अद्वैताखेरीज इतर मतें आवडत असतील त्यांनीं तीं खुशाल स्वीकारावीं. ज्या थोर महात्म्यांनीं उपनिषदांत "नेह नानास्ति किंचन" (बृ. ४. ४. १९; कठ. ४. ११)—या सृष्टींत कोणत्याहि प्रकारचा अनेकपणा नाहीं,–जें कांहीं आहे तें मूळांत सर्व "एकमेवाद्वितीयम्" (छां. ६. २. २), अशी आपली प्रतीति स्पष्ट सांगून पुढें "मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति"–या जगांत ज्याला नानात्व दिसतें तो जन्ममरणाच्या फेऱ्यांत पडतो—असें वर्णन केलें आहे, त्या महात्म्यांचा आशय अद्वैताखेरीज दुसऱ्या कोणत्याहि प्रकारचा असूं शकेल असें आम्हांस वाटत नाहीं. पण अनेक वैदिक शाखांचीं अनेक उपनिषदें असल्यामुळें एकंदर सर्व उपनिषदांचें तात्पर्य एकच आहे कीं काय याबद्दल शंका घेण्यास कदाचित् जसा थोडा तरी आवकाश सांपडतो, तसाहि गीतेचा प्रकार नाहीं. गीता हा एकच ग्रंथ असल्यामुळें त्यांत एकच प्रकारचा वेदान्त प्रतिपाद्य असला पाहिजे हें उघड आहे; आणि तो कोणता याचा विचार करूं लागलें म्हणजे "सर्व भूतांचा नाश झाला तरी जें एकच कायम रहातें" (गी ८. २०) तेवढेंच काय तें खरें सत्य असून पिंडीं व ब्रह्मांडीं मिळून सर्वत्र तेंच भरून राहिलेलें आहे (गी. १३.३१), असा अद्वैतपर सिद्धान्त करणें भाग पडते. किंबहुना आत्मौपम्यबुद्धीचें जें नीतितत्त्व गीतेंत सांगितलें आहे, त्याची पुरी उपपत्तिहि अद्वैताखेरीज दुसऱ्या प्रकारच्या वेदान्तदृष्टीनें लागत नाहीं. श्रीशंकराचार्यांच्या वेळीं किंवा तदुत्तरकालीं अद्वैतमतप्रतिपादक ज्या अनेक कोट्या अगर प्रमाणें निघालीं तीं सर्व यच्चयावत् गीतेंत प्रतिपादिलीं आहेत असें म्हणण्याचा आमचा आशय नाहीं. द्वैती, अद्वैती, विशिष्टाद्वैती वगैरे संप्रदाय निघण्यापूर्वी गीता झालेली आहे; व त्यामुळें कोणत्याहि विशिष्ट सांप्रदायिक कोटयांचा तींत

समावेश होणें शक्य नव्हतें, हें म्हणणें आम्हांसहि मान्य आहे. पण त्यामुळें गीतेंत जो वेदान्त आहे तो सामान्यतः शांकर संप्रदायांतील ज्ञानाप्रमाणें अद्वैती आहे, द्वैती नव्हे, या म्हणण्यास कांहीं बाध येत नाहीं. परंतु तत्त्वज्ञानदृष्ट्या गीता व शांकर संप्रदाय यांत याप्रमाणें जरी सामान्य मेळ आहे, तरी आचारदृष्ट्या कर्म-संन्यासापेक्षां गीता कर्मयोगाला अधिक महत्त्व देत असल्यामुळें गीताधर्म शांकर संप्रदायाहून भिन्न झाला आहे असें आमचें मत आहे. पण त्याचा विचार पुढें करण्यांत येईल. सध्यांचा विषय तत्त्वज्ञानाबद्दलचा आहे; आणि हें तत्त्वज्ञान गीता व शांकर संप्रदाय या दोहोंतहि एकाच प्रकारचें म्हणजे अद्वैती आहे एवढेंच येथें सांगावयाचें आहे. इतर सांप्रदायिक भाष्यांपेक्षां गीतेवरील शांकर भाष्यास जें अधिक महत्त्व आलें आहे त्याचें कारणहि हेंच होय.

सर्व नामरूपें ज्ञानदृष्ट्या बाजूला काढिल्यावर, एकच अविकारी व निर्गुण तत्त्व कायम रहातें, व त्यामुळें पूर्ण व सूक्ष्म विचारान्तीं अद्वैतसिद्धान्तच कबूल करावा लागतो एवढें सिद्ध झाल्यावर, या एका निर्गुण व अव्यक्त द्रव्यापासून नानाविध व्यक्त सगुण सृष्टि कशी झाली याचा अद्वैतवेदान्तदृष्ट्या खुलासा करणें जरूर पडतें. निर्गुण पुरुषाबरोबरच त्रिगुणात्मक म्हणजे सगुण प्रकृति अनादि व स्वतंत्र मानून सांख्यांनीं हा प्रश्न सोडविला आहे, असें पूर्वींच सांगितलें आहे. पण सगुण प्रकृति याप्रमाणें स्वतंत्र मानिली तर जगाचीं मूलतत्त्वें दोन होऊन वर अनेक कारणांवरून पूर्णपणें निश्चित केलेल्या अद्वैतमतास बाध येतो; आणि सगुण प्रकृति स्वतंत्र न मानावी तर एकाच मूळ निर्गुण द्रव्यापासून नानाविध सगुण सृष्टि कशी उत्पन्न झाली हें सांगतां येत नाहीं. कारण, निर्गुणापासून सगुण —म्हणजे जें कांहीं नाहीं त्यापासून दुसरें कांहीं—उत्पन्न होणें शक्य नाहीं, हा सत्कार्यवादाचा सिद्धान्त अद्वैत्यांसहि मान्य झालेला आहे. एतावता दोहोंकडूनहि अडचणच. मग हाच पेंच सुटणार कसा? अद्वैत न सोडितां निर्गुणापासून सगुण उत्पन्न होण्याचा मार्ग सांगितला पाहिजे; आणि तो तर सत्कार्यवादाप्रमाणें बंद पडल्यासारखा दिसतो. पेंच मोठा खरा. किंबहुना अद्वैत सिद्धान्त स्वीकारण्यास कित्येकांच्या मतें हीच काय ती मुख्य अडचण आहे, व त्याचमुळें ते द्वैताचा अंगी-कार करीत असतात. पण अद्वैती पंडितांनीं आपल्या बुद्धीनें या बिकट अडचणींतून सुटण्याचाहि एक सयुक्तिक व बिनतोड मार्ग काढिला आहे. ते असें म्हणतात कीं, सत्कार्यवादाचा किंवा गुणपरिणामवादाचा सिद्धान्त, कार्य व कारण हीं दोन्ही जेव्हां एकाच कोटींतलीं किंवा एकाच वर्गांतलीं असतात तेव्हां लागू पडतो; व त्यामुळें सत्य व निर्गुण ब्रह्मापासून सत्य व सगुण माया उत्पन्न होणें शक्य नाही हें अद्वैत वेदान्तीहि कबूल करील. पण ही कबुली दोन्ही पदार्थ सत्य असतील तेव्हांची

आहे; जेथें एक पदार्थ सत्य व दुसरा फक्त त्याचा देखावा आहे, तेथें सत्कार्यवाद लागूं पडत नाहीं. सांख्य पुरुषाप्रमाणें प्रकृतिहि स्वतंत्र सत्य पदार्थ मानितात. म्हणून निर्गुण पुरुषापासून सगुण प्रकृतीच्या उत्पत्तीची उपपत्ति सत्कार्यवादाप्रमाणें त्यांस लावितां येत नाहीं. पण माया अनादि असली तरी ती सत्य व स्वतंत्र नाहीं, गीतेंत म्हटल्याप्रमाणें 'मोह,' 'अज्ञान' किंवा 'इंद्रियांस दिसणारा देखावा" आहे, असा अद्वैतवेदान्ताचा सिद्धान्त असल्यामुळें, सत्कार्यवादावरून निष्पन्न होणारा आक्षेपच अद्वैतसिद्धान्तास लागूं होऊं शकत नाहीं. बापापासून पुढें मुलगा झाल्यास बापाच्या गुणपरिणामानें तो झाला असें म्हणूं; परंतु बाप ही एकच व्यक्ति असून तो जेव्हां कधीं मुलाचें, कधी तरुणाचें तर कधीं म्हाताऱ्याचें सोंग घेतांना दिसतो, तेव्हां या व्यक्तीमध्यें आणि त्याच्या अनेक सोंगांमध्यें गुण-परिणामरूपी कार्यकारणभाव नसतो, असें आपण नेहमींच पहातों तसेंच सूर्य एकच आहे, हें निश्चित झाल्यावर, पाण्यांत डोळयांना दिसणारें त्याचें प्रतिबिंब हा एक भ्रम आहे, गुणपरिणामामुळें उत्पन्न झालेला दुसरा सूर्य नव्हे, असें आपण म्हणतों; आणि दुर्बिणीनें एखाद्या ग्रहाचें खरें स्वरूप निश्चित केल्यावर नुसत्या डोळयांस दिसणारें त्या ग्रहाचें स्वरूप डोळयांच्या दुर्बलतेमुळें आणि अतिदीर्घ अंतरामुळें उत्पन्न झालेला नुस्ता देखावा आहे, असें ज्योतिःशास्त्र स्वच्छ सांगतें. कोणतीहि गोष्ट नेत्रादि इंद्रियांना प्रत्यक्ष गोचर होत्ये एवढ्याच कारणावरून ती स्वतंत्र सत्य वस्तु मानितां येत नाहीं हें यावरून उघड होतें. मग तोच न्याय अध्यात्मशास्त्रासहि लागूं करून ज्ञानचक्षुरूप दुर्बिणीनें निश्चित केलेलें निर्गुण परब्रह्म तेवढें खरें, व ज्ञानशून्य चर्मचक्षूंस गोचर होणारें नामरूप या परब्रह्माचें कार्य नसून इंद्रियांच्या दुर्बलतेनें होणारा नुस्ता भ्रम म्हणजे मोहात्मक देखावा आहे, असें म्हणण्यास हरकत काय? निर्गुणापासून सगुण उत्पन्न होऊं शकत नाहीं हा आक्षेपच येथें लागूं पडत नाहीं कारण, दोन्ही वस्तु एकाच कोटींतल्या नसून एक सत्य व दुसरी फक्त देखावा आहे; आणि मूळांत एकच सत्य वस्तु असली तरी पहाणाऱ्या पुरुषाच्या दृष्टिभेदानें, अज्ञानानें, किंवा नजरबंदपणानें त्या एकाच वस्तूचे देखावे पालटत असतात असा आपला अनुभव आहे. उदाहरणार्थ, कानांना ऐकूं येणारे शब्द व डोळयांना दिसणारे रंग हे दोन गुण घ्या. पैकीं कानांना जो शब्द किंवा आवाज ऐकूं येतो त्याचें सूक्ष्म परीक्षण करून 'शब्द' म्हणजे हवेच्या लाटा किंवा गति आहे असें आधिभौतिक शास्त्र्यांनीं पूर्णपणें सिद्ध केलें आहे. तसेंच डोळयांना दिसणारे तांबडे, पिवळे, निळे वगैरे रंगहि मूळांत एकाच सूर्यप्रकाशाचे विकार असून सूर्यप्रकाश देखील एक प्रकारची गतिच होय असें आतां सूक्ष्म शोधान्तीं निश्चित झालें आहे. 'गति' मूळांत एकच असतां तिला कान जर शब्द

व डोळे रंग ठरवितात, तर हाच न्याय जास्त व्यापकरीत्या सर्व इंद्रियांस लागू केला म्हणजे कोणत्या तरी एकाच अविकार्य वस्तूंवर मनुष्याचीं निरनिराळीं इंद्रियें आपआपल्यापरी शब्दारूपादि अनेक नामरूपात्मक गुणांचा 'अध्यारोप' करून नानाप्रकारचा देखावा उत्पन्न करीत असतात, मूळच्या एकाच वस्तूंत हे देखावे, गुण किंवा नामरूपें असण्याचें कारण नाहीं, अशी सर्व नामरूपांच्या उत्पत्तीसंबंधानें सत्कार्यवादावांचूनहि नीट उपपत्ति देतां येत्ये. आणि हाच अर्थ सिद्ध करण्यास दोरीच्या ठायीं सर्पाचा, किंवा शिंपीच्या ठायीं रुप्याचा भ्रम होणें, अगर डोळयांत बोट घातलें असतां एकाचे दोन पदार्थ दिसणें, किवा निरनिराळ्या रंगांचे चष्मे लाविले असतां एकच पदार्थ निरनिराळ्या रंगांचा दिसणें, इत्यादि अनेक दृष्टान्त वेदान्तशास्त्रांत येत असतात. मनुष्याचीं इंद्रियें त्यास केव्हांच सुटत नसल्यामुळें जगांतील नामरूपें किंवा गुण नेहमींच त्याच्या दृष्टीस पडणार हें खरें. पण इंद्रियवान् मनुष्याच्या दृष्टीनें जगाचें जें हें सापेक्ष स्वरूप दिसतें, तेंच त्या जगाचें मूळांतलें म्हणजे निरपेक्ष व नित्य स्वरूप आहे असें म्हणतां येत नाहीं. मनुष्याला हल्लीं जीं इंद्रियें आहेत त्यापेक्षां कमीजास्त इंद्रियें जर त्याला प्राप्त झालीं तर ही सृष्टि त्याला हल्लीं दिसत्ये तशीच दिसेल असें नाहीं; आणि हें जर खरें, तर पहाणाऱ्या मनुष्याच्या इंद्रियांची अपेक्षा न ठेवितां सृष्टीच्या बुडाशीं जें तत्त्व आहे त्याचें नित्य व खरें स्वरूप काय तें सांगा, असें कोणी विचारिल्यास तें मूलतत्त्व निर्गुण असून मनुष्याला तें सगुण दिसतें हा मनुष्याच्या इंद्रियांचा धर्म आहे, मूळ वस्तूचा गुण नव्हे, असें उत्तर देणें भाग पडतें. आधिभौतिक शास्त्रांत फक्त इंद्रियांस दिसणाऱ्या गोष्टींचेंच परीक्षण करावयाचें असल्यामुळें अशा तऱ्हेचे प्रश्नच कधीं उद्भवत नाहींत पण मनुष्य व त्याचीं इंद्रियें नाहीशी झालीं म्हणजे परमेश्वरहि नाहींसा होतो, किंवा मनुष्याला तो अमुक प्रकारचा दिसतो म्हणून त्याचें त्रिकालाबाधित नित्य व निरपेक्ष स्वरूपहि तेंच असलें पाहिजे, असें म्हणतां येत नाहीं. म्हणून जगाच्या बुडाशीं असणाऱ्या सत्याचें मूलस्वरूप काय याचा ज्या अध्यात्मशास्त्रांत विचार करावयाचा त्यांत मनुष्याच्या इंद्रियांची सापेक्ष दृष्टि सोडून देऊन निव्वळ ज्ञानदृष्टीनें म्हणजे शक्य तेवढ्या बुद्धीनेंच अखेर विचार करावा लागतो; आणि असें केलें म्हणजे इंद्रियांना गोचर होणारे सर्व गुण आपोआप सुटून जाऊन ब्रह्माचें नित्य स्वरूप इंद्रियातीत म्हणजे निर्गुण असून तेंच सर्वांत श्रेष्ठ होय असें सिद्ध होतें. पण जें निर्गुण त्याचें वर्णन तरी कोण व कसें करणार? यासाठीं परब्रह्माचें अखेरचें म्हणजे निरपेक्ष व नित्य स्वरूप केवळ निर्गुणच नव्हे, तर अनिर्वाच्यहि आहे, आणि या निर्गुण स्वरूपांतच मनुष्याला त्याच्या इंद्रियांच्या योगानें सगुण देखावा दिसतो, असा अद्वैतवेदान्तांत सिद्धान्त केला आहे.

पण निर्गुणाचें सगुण करण्याची ही शक्ति इंद्रियांना तरी आली कोठून असा या ठिकाणीं पुनः प्रश्न निघतो. अद्वैत वेदान्तशास्त्राचें यास असें उत्तर आहे कीं, मानवी ज्ञानाची गति येथें खुंटत्ये म्हणून हें इंद्रियांचें अज्ञान असून निर्गुण परब्रह्मांत सगुण जगाचा देखावा दिसणें हा त्या अज्ञानाचा परिणाम आहे, किंवा इंद्रियें तरी परमेश्वराच्या सृष्टींतीलच असल्यामुळें सगुण सृष्टि (प्रकृति) ही निर्गुण परमेश्वराचीच एक 'दैवी माया' आहे एवढें निश्चित अनुमान करूनच या ठिकाणीं स्वस्थ बसावें लागतें (गी.७.१४). अप्रबुद्ध म्हणजे केवळ इंद्रियांनीं पहाणाऱ्या लोकांस परमेश्वर व्यक्त व सगुण दिसला तरी परमेश्वराचें खरें व श्रेष्ठ स्वरूप निर्गुण असून तें ज्ञानदृष्टीनें ओळखणें यांतच ज्ञानाची परमावधि आहे, इत्यादि गीतेंत जें वर्णन आहे (गी.७.१४,२४,२५), त्यांतील बीज वाचकांच्या आतां लक्षांत येईल. पण परमेश्वर मूळांत निर्गुण असून त्यांतच मनुष्याच्या इंद्रियांस सगुण सृष्टीचा विविध देखावा दिसतो असा जरी याप्रमाणें निर्णय केला, तरी या सिद्धान्तांत 'निर्गुण' शब्दाचा अर्थ काय समजावयाचा याचा आणखी थोडा खुलासा करणें जरूर आहे. हवेच्या लाटांवर शब्दरूपादि गुणांचा किंवा शिंपीवर रुप्याचा जेव्हां आपलीं इंद्रियें अध्यारोप करितात, तेव्हां हवेच्या लाटांत शब्दरूपादि किंवा शिंपींत रुप्याचे गुण नसतात हें खरें; पण अध्यारोपित केलेले गुण जरी त्यांत नसले तरी त्यांहून दुसरे गुण मूळ पदार्थांत नसतील व असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. कारण, शिंपींत रुप्याचे गुण जरी नाहींत तरी रुप्याच्या गुणांखेरीज दुसरे गुण असतात हें आपण प्रत्यक्ष पहातों. मग इंद्रियांनीं आपल्या अज्ञानानें मूल ब्रह्मावर अध्यारोपित केलेले गुण जरी त्या ब्रह्मांत नाहींत असें म्हटलें, तरी दुसरे गुण परब्रह्मांत नसतील कशावरून, आणि जर असतील तर तें निर्गुण कसें, अशीहि एक शंका या ठिकाणीं उत्पन्न होत्ये; पण जरा अधिक सूक्ष्म विचार केला तर असें आढळून येईल कीं, इंद्रियांनीं अध्यारोपित केलेल्या गुणांखेरीज मूळ ब्रह्मांत दुसरे गुण असतील असें जरी मानिलें तरी ते आपणांस कळणार कसे ? मनुष्याला जे गुण कळतात ते त्याच्या इंद्रियद्वारा कळतात; आणि जे गुण इंद्रियांस गोचर नाहींत ते कळतहि नाहींत. सारांश, इंद्रियांनीं अध्यारोपित केलेल्या गुणांखेरीज परब्रह्मांत जर दुसरे कांहीं गुण असतील तर ते आम्हांस कळणें शक्य नाहीं; आणि जे गुण आपणांस कळणें शक्य नाहीं ते परब्रह्मांत आहेत असें विधान करणेंहि न्यायशास्त्रदृष्टया योग्य नव्हे. म्हणून 'गुण'शब्दानें ''मनुष्यास कळणारे गुण'' असा अर्थ घेऊन या अर्थी ब्रह्म 'निर्गुण' आहे असा वेदान्ती सिद्धान्त करीत असतात. मनुष्यास अतर्क्य असे गुण किंवा शक्तिहि मूळ परब्रह्मस्वरूपांत नसेल असें अद्वैत वेदान्त म्हणत नाहीं, व दुसऱ्या कोणासहि म्हणतां यावयाचें नाही. किंबहुना इंद्रियांचें वर सांगि-

तलेलें अज्ञान किंवा माया ही त्या मूळ परब्रह्माचीच एक अतर्क्य शक्ति असली पाहिजे असें वेदान्तीहि म्हणत असतात, हें पूर्वीच सांगितलें आहे.

त्रिगुणात्मक माया किंवा प्रकृति ही स्वतंत्र दुसरी वस्तु नसून एकाजिनसी एका निर्गुण ब्रह्मावरच मनुष्याचीं इंद्रियें नेहमीं अज्ञानानें सगुण देखाव्याचा अध्यारोप करीत असतात. या मतासच 'विवर्तवाद' असें म्हणतात. निर्गुण ब्रह्म हें एकच मूलतत्त्व असतां नानाविध सगुण जग प्रथम कसें दिसूं लागलें, याची अद्वैतवेदान्ता-प्रमाणें ही उपपत्ति आहे. कणादन्यायशास्त्रांत असंख्य परमाणु हें जगाचें मूल-कारण आहे असा सिद्धान्त केला असून नैय्यायिक हे परमाणु सत्य मानितात. म्हणून या असंख्य परमाणूंचा संयोग होण्यास प्रारंभ झाला म्हणजे सृष्टींतील अनेक पदार्थ होऊं लागतात, असें त्यांनीं ठरविलें आहे. या मतानें परमाणूंच्या संयोगास प्रारंभ झाल्यावर सृष्टि निर्माण होत्ये, म्हणून यास 'आरंभवाद' असें म्हणतात. पण नैय्यायिकांचें असंख्य परमाणूंचें हें मत न स्वीकारितां "एकाजिनसी, सत्य व त्रिगु-णात्मक प्रकृति" हेंच जडसृष्टीचें मूलकारण होय. आणि या त्रिगुणात्मक प्रकृतींतलि गुणांच्या विकासानें किंवा परिणामानें व्यक्त सृष्टि निर्माण होत्ये असें सांख्यांचें म्हणणें आहे. या मतास 'गुणपरिणामवाद' असें म्हणतात. कारण, एका मूळ सगुण प्रकृतीच्या गुणविकासानेंच सर्व व्यक्त सृष्टि झाली असें यांत प्रतिपादन केलेलें असतें. पण हे दोन्ही वाद अद्वैतवेदान्ती कबूल करीत नाहीत. परमाणु असंख्य असल्या-मुळें अद्वैतमताप्रमाणें ते जगाचें मूळ असूं शकत नाहींत; आणि प्रकृति एक असली तरी ती पुरुषाहून भिन्न व स्वतंत्र आहे, हें द्वैतहि अद्वैत सिद्धान्तास विरुद्ध पडतें. पण अशा रीतीनें हे दोन्ही वाद सोडून दिले म्हणजे एका निर्गुण ब्रह्मापासून सगुण सृष्टि कशी झाली याची दुसरी कांहीं तरी उपपत्ति द्यावी लागत्ये. कारण, सत्कार्य-वादाप्रमाणें निर्गुणापासून सगुण उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. यावर वेदान्ती असें म्हणतात कीं, सत्कार्यवादाचा हा सिद्धान्त कार्य आणि कारण या दोन्ही वस्तू जेथें सत्य आहेत तेथेंच लागूं पडतो. मूळ वस्तु एकच असून तिचे फक्त देखावेच जेथें पालटतात तेथें हा न्याय लागूं होत नाहीं. कारण, एकाच वस्तूचे निरनिराळे देखावे दिसणें हा त्या वस्तूचा धर्म नसून पहाणाऱ्या पुरुषाच्या दृष्टिभेदामुळें हे निरनिराळे देखावे उत्पन्न होऊं शकतात, असें नेहमीं आपल्या नजरेस येतें.* हाच न्याय निर्गुण ब्रह्म व सगुण जगत् यांस लागूं केला म्हणजे, ब्रह्म निर्गुण असून मनुष्याच्या इंद्रिय-धर्मामुळें त्यांतच सगुणत्वाचा देखावा उत्पन्न होतो असें म्हणावें लागतें. हा

---

*इंग्रजींत हाच अर्थ व्यक्त करणें असल्यास appearances are the results of subjective conditions, *viz.* the senses of the observer and not of the thing in itself असें म्हणावें लागेल.

विवर्तवाद होय. विवर्तवादांत एकच मूळ सत्य द्रव्य धरून त्यावरच अनके असत्य म्हणजे नेहमीं पालटणाऱ्या देखाव्यांचा अध्यारोप होतो असें मानितात आणि गुणपरिणामवादांत प्रथमच दोन सत्य द्रव्यें धरून त्यांपैकीं एकाच्या गुणांचा विकास होऊन जगांतील नानागुणयुक्त दुसऱ्या वस्तू उत्पन्न होतात असें मानिलें जातें. रज्जूच्या ठिकाणीं सर्पाचा भास होणें, हा विवर्त होय; आणि काथ्याची दोरी होणें किंवा दुधाचें दहीं होणें हा गुणपरिणाम होय. याच कारणास्तव वेदान्तसार ग्रंथाच्या एका प्रतींत—

यस्तात्त्विकोऽन्यथाभावः परिणाम उदीरितः।
अतात्त्विकोऽन्यथाभावो विवर्तः स उदीरितः॥

"एखाद्या मूळ वस्तूपासून जेव्हां तात्त्विक म्हणजे खरोखरच दुसऱ्या प्रकारची वस्तु होते तेव्हां त्यास (गुण—)परिणाम असें म्हणतात; आणि तसें न होतां मूळ वस्तु जेव्हां भलतीच (अतात्त्विक) भासूं लागते, तेव्हां त्यास विवर्त असें म्हणतात,"—असें या दोन वादांचें लक्षण दिलें आहे (वे. सा. २१). आरंभवाद नैय्यायिकांचा आहे, गुणपरिणामवाद सांख्यांचा आहे, आणि विवर्तवाद अद्वैतवेदान्त्यांचा आहे. अद्वैतवेदान्ती परमाणु किंवा प्रकृति या दोन्ही सगुण वस्तु निर्गुण ब्रह्माहून भिन्न व स्वतंत्र मानीत नाहींत. पण मग सत्कार्यवादाप्रमाणें निर्गुणापासून सगुण उत्पन्न होणें अशक्य, असा आक्षेप येतो. म्हणून तो दूर करण्यासाठीं विवर्तवाद निघालेला आहे. पण तेवढ्यावरून गुणपरिणामवादाचा वेदान्ती कधींच स्वीकार करीत नाहींत किंवा करणार नाहींत अशी जी कित्येकांची समजूत झाली आहे ती चुकीची आहे. निर्गुण ब्रह्मापासून सगुण प्रकृतीचा म्हणजे मायेचा उगम होणेंच अशक्य असा अद्वैत मतावर सांख्यांचा किंवा इतर द्वैत्यांचाहि जो मुख्य आक्षेप तो अपरिहार्य नाहीं, एकाच निर्गुण ब्रह्मांत मायेचे अनेक देखावे आपल्या इंद्रियांस दिसणें शक्य आहे, एवढेंच दाखविण्याचा विवर्तवादाचा मुख्य उद्देश आहे हा उद्देश सिद्ध झाल्यावर, म्हणजे एका निर्गुण परब्रह्मांतच त्रिगुणात्मक सगुण प्रकृतीचा देखावा दिसणें शक्य आहे असें विवर्तवादानें सिद्ध झाल्यावर, या प्रकृतीचा पुढील विस्तार गुणपरिणामानें झालेला आहे, हें कबूल करण्यास वेदान्तशास्त्राची कोणतीच हरकत नाहीं. मूळ प्रकृतिच देखावा आहे, सत्य नव्हे, एवढेंच काय तें अद्वैतवेदान्ताचें मुख्य म्हणणें आहे. प्रकृतीचा देखावा एकदां दिसूं लागल्यावर, मग या देखाव्यापासून पुढें निघणाऱ्या दुसऱ्या देखाव्यांस स्वतंत्र न मानितां, एका देखाव्याच्या गुणांतून दुसऱ्या देखाव्याचे गुण, याप्रमाणें नानागुणात्मक देखावे उत्पन्न होतात असें मानण्यास अद्वैतवेदान्ताची कांहीं हरकत नाहीं. म्हणून " प्रकृति ही माझीच माया आहे " (गी. ७. १४; ४. ६) असें गीतेंत जरी भगवंतांनीं सांगितलें आहे, तरी ईश्वरानें

अधिष्ठित झालेल्या (गी. ९.१०)या प्रकृतीचा पुढील विस्तार "गुणा गुणेषु वर्तन्ते" (गी.३.२८;१४.२३)या न्यायानेंच होतअसतो असें गीतेंत म्हटले आहे.यावरून असें उघड होतें कीं, विवर्तवादाप्रमाणें मूळ निर्गुण परब्रम्हांत एकदां मायेचा देखावा उत्पन्न झाल्यावर, या मायिक देखाव्याच्या म्हणजे प्रकृतीच्या पुढील विस्ताराच्या उपपत्तीसाठीं गुणोत्कर्षाचें तत्त्व गीतेसहि मान्य झालेलें आहे सर्व दृश्य जग हाच मायात्मक देखावा म्हटलें म्हणजे या देखाव्याचीं जीं रूपांतरें होतात त्यांना गुणोत्कर्षासारखा कांहीं नियम असूं नये असेंहि म्हटलेंच पाहिजे असें नाहीं. मायात्मक देखाव्याचा विस्तारहि नियमबद्धच असतो हें वेदान्त्यांस नाकबूल नाहीं. त्यांचें एवढेंच म्हणणें आहे कीं, मूळ प्रकृतीप्रमाणें हे नियमहि मायिकच आहेत, आणि परमेश्वर या सर्व मायिक नियमांचा अधिपति व त्यांच्यापलीकडचा असून त्याच्या सत्तेनेंच या नियमांस नियमत्व म्हणजे नित्यत्व प्राप्त झालेलें असतें. त्रिकालाबाधित नियम घालण्याचें सामर्थ्य देखावारूपी सगुण अतएव विनाशी प्रकृतीच्या अंगी असणें शक्य नाहीं.

वर जें विवेचन केलें त्यावरून जगत्, जीव व परमेश्वर किंवा अध्यात्मशास्त्राचे परिभाषेप्रमाणें माया (म्हणजे मायेनें उत्पन्न केलेलें जग), आत्मा व परब्रह्म यांचें स्वरूप व परस्पर संबंध काय हें कळून येईल. अध्यात्मदृष्ट्या 'नामरूपें' व त्यांच्या पांघरुणाखालचें 'नित्यतत्त्व' असे जगांतील सर्व वस्तूंचे दोन वर्ग होतात पैकीं नामरूपांनाच सगुण माया किंवा प्रकृति असें म्हणतात. पण नामरूपें बाजूला काढिलीं म्हणजे जें 'नित्यद्रव्य' शिल्लक रहातें तें निर्गुणच असलें पाहिजे. कारण, कोणताहि गुण नामरूपांखेरीज असूं शकत नाहीं. हें नित्य व अव्यक्त तत्त्व म्हणजेच परब्रह्म होय; आणि मनुष्याच्या दुर्बळ इंद्रियांस या निर्गुण परब्रह्मांतच सगुण माया उद्भवलेली दिसत्ये. ही माया सत्य पदार्थ नसून परब्रह्म तेवढेंच काय तें सत्य म्हणजे त्रिकालाबाधित व कधींहि न पालटणारी वस्तु आहे. दृश्य सृष्टीचें नामरूप आणि त्यानें आच्छादिलेलें परब्रह्म यांच्या स्वरूपाबद्दल हे सिद्धान्त झाले. आतां मनुष्याचा याच न्यायानें विचार केला म्हणजे मनुष्याचा देह व इंद्रियें हीं दृश्य सृष्टींतील इतर पदार्थांप्रमाणें नामरूपात्मक, म्हणजे अनित्य मायेच्या कोटींतील, असून या देहेंद्रियांनीं आच्छादिलेला आत्मा नित्यस्वरूपी परब्रह्माच्या कोटींतला आहे, किंवा ब्रह्म आणि आत्मा एकच, असें सिद्ध होतें. बाह्य सृष्टि अशा अर्थानें स्वतंत्र सत्य पदार्थ न मानणाऱ्या अद्वैती सिद्धान्तांतील आणि बौद्ध सिद्धान्तांतील भेद वाचकांच्या लक्षांत आलाच असेल. विज्ञानवादी बौद्ध बाह्य सृष्टिच नाहीं असें मानून एकटें ज्ञानच सत्य मानितात; आणि वेदान्तशास्त्री बाह्य सृष्टीचें नित्य पालटणारें नामरूप तेवढेंच असत्य मानून त्याखालीं व मनुष्याच्या देहांत मिळून दोहीं-

कडे एकच आत्मस्वरूपी द्रव्य भरलेलें आहे, आणि हें एकाजिनसी आत्मतत्त्व एवढेंच काय तें अखेरचें सत्य होय असा सिद्धान्त करितात. तसेंच सांख्यांनी "अविभक्तं विभक्तेषु" या न्यायानें सृष्ट पदार्थांतील नानात्वाचें एकीकरण जडप्रकृतीपुरतेंच स्वीकारिलें आहे. पण वेदान्त्यांनीं सत्कार्यवादाची हरकत काढून टाकून "जें पिंडीं तेंच ब्रह्मांडीं" असा निश्चय केल्यामुळें, सांख्यांचे असंख्य पुरुष आणि प्रकृति यांचा एकाच परमात्म्यांत आतां अद्वैतानें किंवा अविभागानें समावेश झाला आहे. शुद्धाधिभौतिक पंडित हेकेल अद्वैती खरा. पण तो एका जड प्रकृतींतच चैतन्याचाहि संग्रह करितो, आणि वेदान्त जडाला प्राधान्य न देतां दिक्कालांनीं अमर्यादित अमृत व स्वतंत्र चिद्रूपी परब्रह्मच सर्व सृष्टीचें मूळ होय असें सिद्ध करितो, हा हेकेलच्या जडाद्वैतामधला व अध्यात्मशास्त्रांतील अद्वैतामधला अत्यंत महत्त्वाचा भेद आहे. अद्वैतवेदान्ताचे हेच सिद्धान्त गीतेंत दिलेले असून एका जुन्या कवीनें—

श्लोकार्धेन प्रवक्ष्यामि यदुक्तं ग्रंथकोटिभिः ।
ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः ॥

"कोट्यवधि ग्रंथांचें सार अर्ध्या श्लोकांत सांगतों—(१) ब्रह्म सत्य, (२) जग म्हणजे जगांतील सर्व नामरूपें मिथ्या किंवा नाशवंत. आणि (३) मनुष्याचा आत्मा व ब्रह्म ही मूळांत एकच आहेत, दोन नाहींत,"—असें सर्व अद्वैतवेदान्ताचें सार वर्णिलें आहे. या श्लोकांतला 'मिथ्या' हा शब्द कोणाच्या कानास झोंबत असल्यास त्यानें 'ब्रह्मामृतं जगत्सत्यं' असें बृहदारण्यकोपनिषदाप्रमाणें तिसऱ्या चरणाचें खुशाल पाठांतर करून घ्यावें; त्यामुळें वाच्यार्थ बदलत नाहीं हें पूर्वींच सांगितलें आहे. तथापि सर्व दृश्य जगाचें अदृश्य पण नित्य असें जें परब्रह्मरूपी मूळ तत्त्व त्याला सत् (सत्य) म्हणावें का असत् (असत्य=अनृत) म्हणावें याबद्दल कित्येक वेदान्ती बराच रिकामा वाद घालीत असतात. म्हणून या वादांतील खरें बीज काय याचा येथें थोडा खुलासा करितों. सत् किंवा सत्य या एकाच शब्दाचे दोन निरानिराळे अर्थ होत असल्यामुळें हा वाद माजलेला आहे; आणि 'सत्' या शब्दाचा प्रत्येकजण कोणत्या अर्थी उपयोग करितो, इकडे जर प्रथम नीट लक्ष दिलें तर कांहींच घोंटाळा रहावयाचा नाहीं. कारण, ब्रह्म अदृश्य असलें तरी नित्य, व नामरूपात्मक जग दृश्य असलें तरी क्षणोक्षणीं पालटणारें, हा भेद सर्वांना एकसारखाच कबूल आहे. सत् किंवा सत्य या शब्दाचा (१) डोळयांपुढें सध्यां ढळढळीत दिसणारें म्हणजे व्यक्त (मग उद्यां त्याचें दृश्य स्वरूप पालटो वा न पालटो), असा व्यावहारिक अर्थ असून दुसरा अर्थ (२) डोळयांना न दिसलें म्हणजे अव्यक्त असलें तरी ज्याचें स्वरूप सदैव एकसारखेंच रहातें, कधींहि पालटत नाहीं, असा आहे. यांपैकीं पहिला अर्थ ज्यांना संमत आहे ते डोळयांना दिसणारें नामरूपात्मक

जग सत्य; आणि परब्रह्म तद्विरुद्ध, म्हणजे डोळ्यांना न दिसणारें, अतएव असत् किंवा असत्य असें म्हणतात. उदाहरणार्थ,तैत्तिरीयोपनिषदांत दृश्य सृष्टीला 'सत्' आणि दृश्य सृष्टीपलीकडच्याला 'त्यत्' (तें म्हणजे पलीकडलें) किंवा 'अनृत' (डोळ्यांना न दिसणारें) हे शब्द लावून जें कांहीं मूळारंभीं होतें तेंच द्रव्य "सच्च त्यच्चाभवत् । निरुक्तं चानिरुक्तं च । निलयनं चानिलयनं च। विज्ञानं चाविज्ञानं च। सत्यं चानृतं च।" (तै. २. ६)—सत्(डोळयांपुढलें) आणि तें (पलीकडचें), वाच्य आणि अनिर्वाच्य, साधार आणि निराधार, ज्ञात व अविज्ञात (अज्ञेय), सत्य आणि अनृत,—असें द्विधा बनलेलें आहे असें ब्रह्माचें वर्णन केलें आहे. परंतु, याप्रमाणें ब्रह्माला 'अनृत' म्हटलें तरी अनृत म्ह० लटकें किंवा खोटें असा अर्थ नसून पुढें तैत्तिरीयोपनिषदांतच "हें अनृत ब्रह्म जगाची 'प्रतिष्ठा' किंवा आधार आहे, त्याला दुसऱ्या आधाराची अपेक्षा नाहीं, आणि तें ज्यानें जाणिलें तो अभय झाला," असें म्हटलें आहे. यावरून शब्दभेदानें वाच्यार्थ बदलला नाहीं हें उघड होतें. तसेंच अखेर "असद्वा इदमग्र आसीत्"—हें सर्व जग पहिल्यानें असत् (ब्रह्म) होतें आणि ऋग्वेदांत (१०.१२९.४) वर्णिल्याप्रमाणें त्यापासूनच पुढें सत् म्हणजे नामरूपात्मक व्यक्त जग निघालें असें सांगितलें आहे (तै. २. ७). यावरून 'असत्' हा शब्द या ठिकाणीं "अव्यक्त म्हणजे डोळयांनीं न दिसणारें" एवढ्याच अर्थी योजिलेला आहे हें स्पष्ट दिसून येतें; व वेदान्तसूत्रांत बादरायणाचार्यानीं वरील वचनांचा असाच अर्थ केला आहे (वे. सू. २. १. १७.). पण 'सत्' किंवा 'सत्य' या शब्दाचा, डोळयांना न दिसलें तरी सदैव असणारें किंवा टिकणारें, असा (म्हणजे वर दिलेल्या दोन अर्थापैकीं दुसरा) अर्थ ज्यांना संमत आहे ते अदृश्य पण कधींहि न पालटणाऱ्या परब्रह्मासच सत् किंवा सत्य हें नांव देऊन नामरूपात्मक मायेस असत् म्हणजे असत्य अर्थात् विनाशी असें म्हणतात. उदाहरणार्थ, "सदेव सौम्येदमग्र आसीत् कथमसतः सज्जायेत"—बाबा हें सर्व जग पहिल्यानें सत् (ब्रह्म) होतें जें असत् म्हणजे नाहींच त्यापासून सत् म्ह० जें आहे तें कसें उत्पन्न होईल—असें छांदोग्यांत वर्णन आहे (छां. ६.२.१,२). तथापि छांदोग्योपनिषदांतच या परब्रह्मास एके ठिकाणीं अव्यक्त या अर्थी 'असत्' असें नांव दिलें आहे (छां. ३.१९.१).* एकाच परब्रह्मास निरनिराळ्या वेळीं आणि भिन्न अर्थी, एकदां 'सत्' तर एकदां 'असत्' अशीं परपस्पविरुद्ध नांवें देण्याची ही घोंटाळयाची—म्हणजे वाच्य अर्थ एकच

---

* अध्यात्मशास्त्रावरील इंग्रज ग्रंथकारांतहि real म्हणजे सत् हा शब्द जगाच्या देखाव्याला (मायेस) लावावा किंवा वस्तुतत्त्वास (ब्रह्मास) लावावा याबद्दल मत भेद आहे. कान्ट देखाव्याला सत् (real) समजून वस्तुतत्त्व अविनाशी म्हणतो. पण हेकेल, ग्रीन वगैरे देखाव्याला असत् (unreal) समजून वस्तुतत्त्वाला सत् (real) ह्मणतात.

असतांहि नुस्ते शब्दवाद माजविण्यास मदत करणारी—पद्धत पुढें मोडून जाऊन अखेर ब्रह्म सत् किंवा सत्य म्हणजे सदैव टिकणारें, आणि दृश्य सृष्टि असत् म्हणजे नाशवंत, एवढीच एक परिभाषा कायम झालेली आहे. भगवद्गीतेंत ही अखेरची परिभाषा स्वीकारिली असून त्याअन्वयें दुसऱ्या अध्यायांत (गी. २.१६—१८) परब्रह्म सत् व अविनाशी, आणि नामरूपें असत् म्हणजे नाशवंत होत, असें म्हटलें आहे; आणि वेदान्तसूत्रांचा सिद्धान्तहि तसाच आहे. तथापि दृश्य सृष्टींस 'सत्' म्हणून परब्रह्मास 'असत्' किंवा 'त्यत्' (तें=पलीकडलें) म्हणण्याची जी तैत्तिरीयोपनिषदांतील जुनी परिभाषा तिचा मागमूस अद्यापहि अगदींच नाहींसा झालेला नाहीं. ॐतत्-सत् असा जो ब्रह्मनिर्देश गीतेंत दिलेला आहे (गी. १७.२३) त्याचा मूळ अर्थ काय असावा याचा या जुन्या परिभाषेनें चांगला खुलासा होतो. 'ॐ' हा गूढाक्षररूपी वैदिक मंत्र असून उपनिषदांतून त्याचें अनेक रीतीनें व्याख्यान केलें आहे (प्र.५; मां.८.—१२;छां १.१). 'तत्' म्हणजे तें किंवा दृश्य सृष्टीपलीकडे दूर असणारें अनिर्वाच्य तत्त्व, आणि 'सत्' म्हणजे डोळयांपुढली दृश्य सृष्टि. हीं तिन्ही मिळून सर्व ब्रह्मच आहे असा या संकल्पाचा अर्थ आहे. व त्याच अर्थी "सदसच्चाहमर्जुन" (गी.९.१९)—सत् म्हणजे परब्रह्म आणि असत् म्हणजे दृश्य सृष्टि दोन्ही मीच आहें—असें भगवंतांनीं गीतेंत म्हटलें आहे. तथापि गीतेंत कर्मयोग प्रतिपाद्य असल्यामुळें प्रसंगानुसार 'ॐ तत्सत्' यांतील 'सत्' शब्दाचा अर्थ लौकिकदृष्ट्या चांगलें म्ह० सद्बुद्धीनें केलेलें किंवा ज्याचें फल चांगलें मिळतें तें कर्म, आणि तत्=यापलीकडलें किंवा फलाशा सोडून केलेलें कर्म, असे अर्थ करून या ब्रह्मनिर्देशानेंहि कर्मयोगाचें पूर्ण समर्थन होतें असें सतराव्या अध्यायाचे अखेर प्रतिपादन केलें आहे. संकल्पांत ज्याला 'सत्' म्हटलें आहे ती दृश्य सृष्टि म्हणजे कर्मच असल्यामुळें (पुढील प्रकरण पहा) या ब्रह्मनिर्देशाचा हा कर्मपर अर्थ मूळ अर्थापासूनच सहज निष्पन्न होतो. ॐतत्सत्, नेति नेति, सच्चिदानंद, सत्यस्य सत्यं यांखेरीज दुसरेहि कांहीं ब्रह्मनिर्देश उपनिषदांतून दिलेले आहेत; पण गीतार्थ समजण्यास त्यांचा उपयोग नसल्यामुळें ते येथें देत नाहीं.

जगत्, जीव व परमेश्वर (परमात्मा) यांच्या परस्परसंबंधाचा याप्रमाणें निकाल लागल्यावर "जीव हा माझाच 'अंश' आहे" (गी. १५.७) आणि "मीच एका 'अंशानें' हें सर्व जग व्यापून राहिलों आहें." (गी. १०—४२), असें जें भगवंतांनीं गीतेंत आणि बादरायणाचार्यांनीं वेदान्तसूत्रांत म्हटलें आहे (वे.सू.२.३.४३; ४.४.१९), किंवा पुरुषसूक्तांत "पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि"—"स्थिरचर व्यापुनि अवघा जो जगदात्मा दशांगुळें उरला"—असें जें वर्णन आहे त्यांतील "पाद' किंवा 'अंश' पदाचा काय अर्थ समजावयाचा याचाहि सहज निर्णय

होतो. परमेश्वर किंवा परमात्मा सर्वव्यापी असला तरी तो निरवयव, एकजिनसी न नामरूपांविरहित अतएव कापतां न येणारा (अच्छेद्य), व विकार न पावणारा (अविकार्य) असल्यामुळें त्याचे निरनिराळे विभाग म्हणजे सुटे तुकडे होणें शक्य नाहीं (गी. २ २५) म्हणून चोहोंकडे गच्च भरून राहिलेल्या या एकजिनसी परब्रह्माचा आणि मनुष्याच्या शरीरांतील आत्म्याचा भेद दाखविण्यास 'शारीर आत्मा' हा परब्रह्माचाच 'अंश' आहे असें जरी व्यवहारांत म्हणावें लागतें, तरी 'अंश' किंवा 'भाग' या शब्दाचा 'कापून काढिलेला म्हणजे विलग तुकडा,' किंवा 'डाळिंबाच्या अनेक दाण्यांपैकीं एक दाणा,' असा अर्थ न करितां, घरांतील आकाश, घागरींतील आकाश (मठाकाश, घटाकाश) हे जसे सर्वव्यापी एकाच आकाशाचे भाग आहेत तद्वत् आत्मा हा परब्रह्माचा भाग आहे, असा तात्त्विकदृष्टया त्याचा अर्थ केला पाहिजे (अमृतबिंदूपनिषत् १३ पहा). सांख्यांची प्रकृति, आणि हेकेलच्या आधिभौतिक जडाद्वैतांत मानिलेलें एकजिनसी तत्त्व, हें सुद्धां याचप्रमाणें खऱ्या निर्गुण परमेश्वराचेच सगुण म्हणजे मर्यादित अंश आहेत. किंबहुना आधिभौतिक शास्त्राच्या पद्धतीनें जें जें व्यक्त किंवा अव्यक्त मूळ तत्त्व (मग तें आकाशासारखें कितीहि व्यापक असो) असेल, तें तें सर्व स्थल आणि काल यांनीं विद्ध झालेलें नामरूप अतएव विनाशी आणि मर्यादित होय. त्यांच्या व्याप्तीपुरतें परब्रह्म त्यांनीं आच्छादिलें आहे खरें; पण परब्रह्म त्यांनीं मर्यादित न होतां त्या सर्वांत ओतप्रोत भरलें असून शिवाय तें आणखी बाहेर किती उरलें आहे याचा पत्ता नाहीं. परमेश्वराची व्याप्ति दृश्य जगाबाहेर किती आहे हें दाखविण्यास 'दशांगुलें' किंवा 'त्रिपाद' हे शब्द जरी पुरुषसूक्तांत योजिलेले आहेत तरी त्यांचा अर्थ 'अनंत' असाच विवक्षित आहे. कारण, वस्तुतः पहातां देश व काल, वजनें आणि मापें, किंवा संख्यां हे देखील नामरूपाचेच प्रकार होत; आणि परब्रह्म या सर्व नामरूपांपलीकडचें आहे हें वर दाखविलेंच आहे. यासाठीं ज्या नामरूपात्मक 'कालानें' सर्व ग्रासिलें आहे त्या कालालाहि ग्रासणारें किंवा पचनीं पाडणारें जें तत्त्व तेंच परब्रह्म, अशीं उपनिषदांतून ब्रह्मस्वरूपाचीं वर्णनें आहेत (मै. ६.१५); आणि "न तद्भासयते सूर्यो न शशांको न पावकः"— परमेश्वराचें स्थान प्रकाशित करण्यास सूर्य, चंद्र किंवा अग्नि यांसारखे कांहीं प्रकाशक साधन नसून तें स्वयंप्रकाशित आहे, इत्यादि गीतेंत आणि उपनिषदांतून जें वर्णन आहे (गी. १५.६. कठ ५.१५; श्वे. ६.१४) त्यांतील तात्पर्यहि हेंच होय. सूर्य, चंद्र, तारे हे सर्व नामरूपात्मक विनाशी पदार्थ आहेत. ज्याला "ज्योतिषां ज्योतिः" (गी. १३.१७; बृ. ४.४.१६)—तेजाचें तेज—असें म्हणतात तें स्वयंप्रकाश ज्ञानमय ब्रह्म या सर्वांचे पलीकडे अनंत भरलें असून, त्याला दुसऱ्या प्रकाशक पदार्थांची अपेक्षा नाहीं, इतकेंच नव्हे, तर सूर्यचंद्रा-

दिकांना जो प्रकाश मिळतो तोहि या स्वयंप्रकाश ब्रह्मापासून मिळत असतो, असें उपनिषदांतूनहि स्पष्ट म्हटलें आहे (मुं. २. २. १०). आधिभौतिक शास्त्रांच्या युक्त्यांनीं इंद्रियांस गोचर होणारा अति सूक्ष्म किंवा अत्यंत दूरचा पदार्थ घ्या, तें सर्व दिक्कालादि नियमांच्या कैदेंत पडलेलें नामरूपात्मक जग आहे; खरा परमेश्वर त्यांत असूनहि त्याहून निराळा, त्यांपेक्षां जास्त व्यापक, एकजिनसी व नामरूपांच्या पाशांत न गुंतलेला अतएव स्वतंत्र असल्यामुळें केवळ नामरूपांचाच विचार करणाऱ्या आधिभौतिक शास्त्रांच्या युक्त्या किंवा साधनें हल्लींपेक्षां शतपट सूक्ष्म किंवा प्रगल्भ झालीं तरी जगाच्या मूळ 'अमृत तत्त्वाचा' त्यांनीं पत्ता लागणें शक्य नाहीं. तें अविनाशी, अविकार्य व अमृत तत्त्व अध्यात्मशास्त्राच्या ज्ञानमार्गानेंच अखेर शोधिलें पाहिजे.

येथवर अध्यात्मशास्त्राचे मुख्यमुख्य सिद्धान्त व त्यांची शास्त्रीयरीत्या जी संक्षिप्त उपपत्ति सांगितली त्यांवरून परमेश्वराचीं नामरूपात्मक सर्व व्यक्त स्वरूपें मायिक व अनित्य असून त्यांपेक्षां अव्यक्त स्वरूप श्रेष्ठ कां, त्यांतहि निर्गुण म्हणजे नामरूपांव्यतिरिक्तच श्रेष्ठ कां, आणि निर्गुणाचा सगुण अज्ञानानें भासतो असें गीतेंत कां म्हटलें आहे, याचा खुलासा होईल. पण हे सिद्धान्त शब्दामध्यें ग्रंथित करण्याचें काम सुदैवेंकरून ज्याला दोन अक्षरांचें ज्ञान झालें असा आमच्यासारखा कोणीहि मनुष्य करूं शकेल, त्यांत कांहीं विशेष नाहीं. हे सिद्धान्त बुद्धींत उतरल्यावर मनांत बिंबून, हृदयांत ठसून आणि हाडामांसांत खिळले जाऊन, एकच परब्रह्म सर्व प्राणिमात्रांत भरलेलें आहे, अशा प्रकारच्या परमेश्वरस्वरूपाची पूर्ण ओळख होण्यास, व त्याच भावनेनें संकटकालीं देखील सर्वांशीं समतेनें वागण्याचा अचल देहस्वभाव बनण्यास, अनेक पिढीजाद संस्कारांची, इंद्रियनिग्रहाची, दीर्घोद्योगाची व ध्यान आणि उपासना यांची जरूर मदत लागत्ये. म्हणून या सर्वांच्या साह्यानें "सर्वांभूतीं एक आत्मा" हें तत्त्व संकटसमयीं देखील ज्याच्या प्रत्येक कृतींत साहाजिकरीत्या स्पष्ट गोचर होऊं लागलें, त्याच्या ठायींच ब्रह्मज्ञानाचा खरा परिपाक झाला व त्यालाच मोक्ष मिळतो (गी.५.१८—२०;६.२१,२२). हा वरील सर्व सिद्धान्तांचा सारभूत आणि शिरोमणीभूत अध्यात्मशास्त्राचा अखेरचा सिद्धान्त आहे. हें आचरण ज्या पुरुषांत दिसून येत नाहीं त्याचें 'मडकें' त्या मानानें कच्चेंच आहे, ब्रह्मज्ञानाग्नींत अद्याप पुरें भाजून निघालें नाहीं असें समजावें. खरे साधु आणि नुस्ते वेदान्तशास्त्री यांमधला भेद हाच आहे; व याच अभिप्रायानें गीतेंत ज्ञानाचें लक्षण देतांना ज्ञान म्हणजे "बाह्य सृष्टीच्या बुडाशीं काय आहे तें नुस्त्या बुद्धीला कळणें" अशी व्याख्या न करितां, "अमानित्व, शान्ति, आत्मनिग्रह समबुद्धि" इत्यादि उदात्त मनोवृत्ति जागृत होऊन ज्यानें चित्ताची पूर्ण शुद्धि

आचरणांत सदैव व्यक्त होत्ये तेंच खरें ज्ञान होय, असें म्हटलें आहे (गी. १३. ७–११). ज्ञानानें व्यवसायात्मक बुद्धि आत्मनिष्ठ म्हणजे आत्मानात्मविचारांत स्थिर होऊन ज्याच्या मनाला सर्वभूतात्मैक्याची ओळख पटली त्या पुरुषाची वासनात्मक बुद्धिहि शुद्धच असली पाहिजे यांत शंका नाहीं. परंतु कोणाची बुद्धि कशी आहे हें समजण्यास त्याच्या आचरणाखेरीज दुसरें बाह्य साधन नसल्यामुळें 'ज्ञान' किंवा 'समबुद्धि' या शब्दांतच शुद्ध (व्यवसायात्मक) बुद्धि, शुद्ध वासना (किंवा वासनात्मक बुद्धि) आणि शुद्ध आचरण, या तिन्ही शुद्ध गोष्टींचा समावेश केला जातो, हें विशेषतः हल्लींच्या पुस्तकीज्ञानप्रसाराच्या कालांत, नीट लक्षांत ठेविलें पाहिजे. ब्रह्माबद्दल कोरडें वाक्पांडित्य करणारे आणि तें ऐकून "वाः! वाः!" म्हणत माना डोलविणारे, किंवा नाटकी सभासदाप्रमाणें "पुनश्च तेंच सांगा" म्हणणारे, पुष्कळ असतात (गी.२.२९;क.२.७). पण वर सांगितल्याप्रमाणें जो अंतर्बाह्य शुद्ध म्हणजे साम्यशील झाला तोच खरा आत्मनिष्ठ व त्यालाच मुक्ति मिळत्ये, नुसत्या पंडिताला नाहीं मग तो कितीहि बहुश्रुत अगर बुद्धिमान् असो,–"नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन"–असें उपनिषदांत स्वच्छ सांगितलें असून (क.२ २२;मुं.३.२.३), "झालासि पंडित पुरांण सांगसी। परी तूं नेणसी मी हें कोण॥" असें तुकारामबुवांनींहि म्हटलें आहे (गा.२५९९). आमचें ज्ञान किती कोतें आहे पहा. 'मुक्ति मिळत्ये' हे शब्द आमच्या तोंडांतून सहज बाहेर पडतात! जणूं काय आत्म्याहून मुक्ति म्हणून कोणी निराळीच आहे! ब्रह्म व आत्मा हीं एक आहेत हे ज्ञान होण्यापूर्वी पहाणारा व दृश्य जग हा भेद होता; पण ब्रह्मात्मैक्याचें पूर्ण ज्ञान झाल्यावर आत्मा ब्रह्मांत विरघळून जाऊन ब्रह्मज्ञानी पुरुष बसल्या जागीं आपणच ब्रह्मरूप होत असतो, आणि या आध्यात्मिक अवस्थेसच 'ब्रह्मनिर्वाण' मोक्ष हें नांव असून तो कोणी कोणास द्यावा लागत नाहीं, दुसऱ्या कोठून येत नाहीं, अगर त्यासाठीं दुसऱ्या लोकीं जाण्याचीहि जरूर नाहीं, असें आमच्या आध्यात्मशास्त्रानें निश्चित ठरविलें आहे. पूर्ण आत्मज्ञान जेव्हां व जेथें होईल त्या क्षणी व त्या स्थलींच मोक्ष ठेविलेला असतो. कारण, मोक्ष ही आत्म्याचीच मूळ शुद्धावस्था आहे. निराळी स्वतंत्र वस्तु किंवा स्थल नव्हे—

मोक्षस्य न हि वासोऽस्ति न ग्रामांतरमेव वा।
अज्ञानहृदयग्रंथिनाशो मोक्ष इति स्मृतः॥

"मोक्ष म्हणजे अमुक एक ठिकाणीं ठेविलेला असतो, किंवा त्यासाठीं दुसऱ्या कोणत्या तरी गांवीं म्हणजे प्रदेशीं जावें लागतें, असेंहि नाहीं; आपल्या हृदयांतील अज्ञानग्रंथीचा नाश होणें यालाच मोक्ष असें म्हणतात."—असा शिवगीतेंत (१३.३२) श्लोक असून अध्यात्मशास्त्रावरून निष्पन्न होणारा परिणामींचा हाच अर्थ "अभितो

ब्रह्मनिर्वाणं वर्तते विदितात्मनाम्" (गी.५.२६)–ज्यांना पूर्ण आत्मज्ञान झालें त्यांना ब्रह्मनिर्वाणरूपी मोक्ष जागच्या जागींच प्राप्त होत असतो, किंवा "यः सदा मुक्त एव सः"(गी.५.२८)या भगवद्गीतेच्या श्लोकांत, आणि "ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति"—ज्यानें ब्रह्म जाणिलें तो ब्रह्मच झाला (मुं.३.२.९)–इत्यादि उपनिषद्वाक्यांतून वर्णिला आहे. मनुष्याच्या आत्म्याची ज्ञानदृष्ट्या जी ही पूर्णावस्था तिलाच 'ब्रह्मभूत' (गी.१८. ५४), किंवा "ब्राह्मी स्थिति" (गी.२ ७२), असें म्हणतात; व स्थितप्रज्ञ (गी.२.५५–७२), भक्तिमान् (गी.१२.१३.–२०) किंवा त्रिगुणातीत(गी.१४.२२–२७) पुरुषांचीं भगवद्गीतेंत इतरत्र जीं वर्णनें आहेत तींहि याच अवस्थेचीं आहेत. 'त्रिगुणातीत' या पदावरून प्रकृति व पुरुष दोन्ही स्वतंत्र मानून सांख्य म्हणतात त्याप्रमाणें पुरुषाच्या केवळपणाचा मोक्ष गीतेस संमत आहे असें समजावयाचें नाहीं; तर अध्यात्मशास्त्रांतील "अहं ब्रह्मास्मि"—मीच ब्रह्म आहें(बृ.१.४.१०)–ही ब्राह्मी स्थिति कधीं भक्तिमार्गानें, तर कधीं चित्तनिरोधरूप पातंजलयोगमार्गानें, आणि कधीं गुणागुणविवेचनरूप सांख्यमार्गानेंहि प्राप्त होत्ये, असा गीतेचा अभिप्राय आहे. या मार्गांपैकीं अध्यात्मविचार हा मार्ग केवळ बुद्धीगम्य असल्यामुळें सामान्य मनुष्यास परमेश्वरस्वरूपाचें ज्ञान होण्यास भक्ति हेंच सुलभ साधन आहे असें गीतेंत म्हटलें असून, त्याचा सविस्तर विचार आम्ही पुढें तेराव्या प्रकरणांत केला आहे. साधन कोणतेंहि असो; ब्रह्मात्मैक्याचें म्हणजे खऱ्या परमेश्वरस्वरूपाचें ज्ञान होऊन जगांत सर्वांभूतीं एकच आत्मा आहे हें ओळखणें व त्याप्रमाणें वागणें ही अध्यात्मज्ञानाची पराकाष्ठा असून ही स्थिति ज्यांस प्राप्त झाली तेच पुरुष धन्य व कृतकृत्य होत एवढें निर्विवाद आहे. कारण, केवळ इंद्रियसुख पशूस आणि मनुष्यास सारखेंच असल्यामुळें मनुष्यजन्माची सार्थकता किंवा मनुष्याचें मनुष्यपण ज्ञानप्राप्तींत आहे, हें पूर्वींच सांगितलें आहे. सर्व भूतांच्या ठिकाणीं कायावाचामनेंकरून नेहमीं अशा प्रकारची साम्यबुद्धि ठेवून सर्व कर्में करणें यालाच नित्यमुक्तावस्था, पूर्णयोग अगर सिद्धावस्था, अशींहि दुसरीं नांवें आहेत. या अवस्थेचीं गीतेंत जीं वर्णनें आहेत त्यांपैकीं बाराव्या अध्यायांतील (ज्ञा.१२.१८) भक्तिमान पुरुषाच्या वर्णनावर टीका करितांना—

> **पार्था जयाचिया ठायीं । वैषम्याची वार्ता नाहीं ।**
> **रिपुमित्रां दोहीं । सरिसा पाडु ॥**
> **कां घरिचियां उजियेडु करावा । पारखियां अंधारु पाडावा ।**
> **हें नेणेचि गा पांडवा । दीपु जैसा ॥**
> **जो खांडावया घावो घाली । कां लावणी जयानें केली ।**
> **दोघां एकचि साउली । वृक्ष दे जैसा ॥**

किंवा तत्पूर्वीं (ज्ञा. १२.१३) त्याच अध्यायांत––

उत्तमातें धरिजे । अधमातें अव्हेरिजे ।
हें कांहींच नेणिजे । वसुधा जेवीं ॥
कां रायाचें देह चाळूं । रंका परौतें गाळूं ।
हें न म्हणेचि कृपाळू । प्राणु पैं गा ॥
गाईची तृषा हरूं । कां व्याघ्रा विष होऊनि मारूं ।
ऐसें नेणेंचि कां करूं । तोय जैसें ॥
तैसी आघवियांचि भूतमात्रीं । एकपणें जया मैत्री ।
कृपेशीं धात्री । आपणचि जो ॥
आणि मी हे भाष नेणे । माझें कांहींचि न म्हणे ।
सुखदुःख जाणणें । नाहीं जया ॥

याप्रमाणें ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं अनेक दृष्टान्त देऊन ब्रह्मभूत पुरुषाच्या साम्यावस्थेचें शुद्ध मराठींत मोठें सुरस व चटकदार निरुपण केलें आहे; व त्यांत गीतेंतील चारी ठिकाणच्या ब्राह्मी स्थितीच्या वर्णनाचें सार आलें आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. अध्यात्मविद्येनें अखेर जें काय मिळवावयाचें तें हेंच होय.

सर्व मोक्षधर्मांचें मूळ जें अध्यात्मज्ञान त्याची परंपरा आमच्याकडे उपनिषदांपासून तों तुकारामबोवापर्यंत कशी अव्याहत चालत आलेली आहे, हें वरील विवेचनावरून दिसून येईल. पण उपनिषदाच्याहि पूर्वी म्हणजे अत्यंत प्राचीन काळींच आमच्या देशांत या ज्ञानाचा प्रादुर्भाव झालेला होता व तेव्हांपासून पुढें क्रमाक्रमानें उपनिषदांतील विचारांची वाढ झालेली आहे, हें लक्षांत येण्यासाठीं उपनिषदांतील ब्रह्मविद्येसहि आधारभूत झालेलें ऋग्वेदांतील एक प्रसिद्ध सूक्त मराठी भाषान्तरासह शेवटीं येथें देतों. सृष्टीचें अगम्य मूलतत्त्व काय, व त्यापासून ही विविध दृश्य सृष्टी कशी झाली असावी, याबद्दल या सूक्तांत जे विचार प्रदर्शित केलेले आहेत, त्यांसारखे प्रगल्भ, स्वतंत्र व मूळाला हात घालणारे तत्त्वज्ञानाचे मार्मिक विचार दुसऱ्या कोणत्याहि धर्माच्या मूलग्रंथांत आढळून येत नाहींत इतकेंच नव्हे, तर अशा प्रकारच्या अध्यात्मविकारानें भरलेला याच्याइतका प्राचीन लेखहि अद्याप कोठेंच उपलब्ध झालेला नाहीं. म्हणून मनुष्याच्या मनाची प्रवृत्ति साहजिकरीत्याच नाशवंत व नाम रूपात्मक सृष्टीच्या पलीकडच्या नित्य व अचिंत्य ब्रह्मशक्तीकडे कशी धांव घेत असत्ये, हें दाखविण्यास धार्मिक इतिहासदृष्ट्याहि हें सूक्त महत्त्वाचें समजून अनेक पाश्चात्त्य पंडितांनीं त्याचें आपल्या भाषांतून आश्चर्यपूर्वक भाषान्तर केलेलें आहे. हें सूक्त ऋग्वेदाच्या दहाव्या मंडलांत १२९ वें असून सूक्ताच्या आरंभींच्या शब्दांवरून यास "नासदीय सूक्त" असें म्हणतात. आणि हेंच तैत्तिरीय ब्राह्मणांत (२.८.९) घेतलेलें असून महाभारतांत नारायणीय किंवा भागवत धर्मांत भगवदिच्छेनें प्रथम सृष्टि कशी निर्माण झाली, याचें वर्णन याच सूक्ताच्या आधा-

रानें केलेलें आहे (मभा.शां. ३४२.८). सर्वानुक्रमणिकेप्रमाणें याचा ऋषि परमेष्टि प्रजापति, व देवता परमात्मा असून, त्रिष्टुप् वृत्ताच्या म्हणजे अकरा अक्षरी चार चरणांच्या यांत सात ऋचा आहेत. 'सत्' आणि 'असत्' हे शब्द द्वयर्थी असल्यामुळें जगाच्या मूलद्रव्यास 'सत्' म्हणण्याबद्दल उपनिषत्कारांच्या ज्या मतभेदाचा पूर्वी या प्रकरणांत उल्लेख केला आहे तोच मतभेद ऋग्वेदांतहि आढळून येतो. उदाहरणार्थ, हें मूळ कारण, "एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ति" (ऋ.१.१६४.४६) किंवा "एकं सन्तं बहुधा कल्पयन्ति" (ऋ.१०.११४.५)—एक व सत् म्हणजे सदैव टिकणारें असून त्यालाच लोक निरनिराळीं नांवें देतात, असें कांहीं स्थलीं, तर उलट "देवांनां पूर्व्ये युगेऽसतःसदजायत" (ऋ.१०.७२.७)—देवांच्याहि पूर्वकालीं असत्पासून म्हणजे अव्यक्तापासून 'सत्' म्ह० व्यक्त सृष्टि उत्पन्न झाली, असें दुसरे ठिकाणीं म्हटलें आहे. याशिवाय जगाच्या मूळारंभीं हिरण्यगर्भ होता, आणि अमृत व मृत्यु या दोन्ही त्याच्याच छाया असून त्यानेंच पुढें सर्व जग निर्माण केलें (ऋ.१०.१२१.१,२); किंवा विराटरूपी पुरुष प्रथम असून, त्यापासून यज्ञानें सर्व सृष्टि उत्पन्न झाली (ऋ. १०.९०); अगर प्रथम आप (पाणी) असून, त्यांत प्रजापति उत्पन्न झाला (ऋ. १०.७२.६;१०.८२.६); अथवा ऋत व सत्य प्रथमतः उत्पन्न होऊन नंतर रात्र (अंधकार), व त्यापुढें समुद्र (पाणी), सवंत्सर वगैरे उत्पन्न झालीं (ऋ.१०.१९०.१); —अशीं कोणत्या तरी एका दृश्य तत्त्वापासून सृष्टि उत्पन्न झाल्याचीं ऋग्वेदांतच भिन्नभिन्न वर्णनें आहेत. ऋग्वेदांत वर्णिलेल्या या मूलद्रव्यांपैकींच पुढें (१) तैत्तिरीय ब्राह्मणांत 'आपो वा इदमग्रे सलिलमासीत्' (तै.ब्रा.१.१.३.५)—हें सर्व पहिल्यानें पातळ पाणी होतें—असा पाण्याचा,(२)तैत्तिरीयोपनिषदांत 'असद्वा इदमग्र आसीत्' (तै.२.७)—हें पहिल्यानें असत् होतें—असा असताचा, (३) छांदोग्यांत 'सदेव सौम्येदमग्र आसीत्' (छां.६.२)—हें सर्व पहिल्यानें सत्च होतें—असा सताचा, किंवा (४)'आकाशःपरायणम्' (छां.१.९)—आकाश सर्वांचें मूळ—असा आकाशाचा, (५) बृहदारण्यकांत 'नैवेह किंचनाग्र आसीन्मृत्युनैवेदमावृतमासीत्' (बृ.१.२.१)-पहिल्यानें हें कांहींच नव्हतें, सर्व मृत्यूनें आच्छादिलेलें होतें-असा मृत्यूचा, आणि (६) मैत्र्युपनिषदांत 'तमो वा इदमग्र आसीदेकम्' (मै.५.२)—हें सर्व पहिल्यानें एकटें तम (तमोगुणी, अंधकार) होतें,—पुढें त्यापासून रज व सत्त्व झालें, असा तमाचा अनुवाद केलेला आहे. तसेंच या वेदवचनांस अनुसरून अखेर मनुस्मृतींत—

आसीदिदं तमोभूतमप्रज्ञातमलक्षणम् ।
अप्रतर्क्यमविज्ञेयं प्रसुप्तमिव सर्वतः ॥

"हें सर्व पहिल्यानें तमानें म्हणजे अंधकारानें व्याप्त असून भेदाभेद ओळखूं न येण्याजोगें अगम्य व निजल्यासारखें होतें; नंतर पुढें त्यांत अव्यक्त परमात्म्यानें प्रवेश

करून पाणी प्रथम उत्पन्न केलें"—असें सृष्ट्यारंभाचें वर्णन आहे (मनु. १.५–८). सृष्ट्यारंभींच्या मूलद्रव्यासंबंधानें हीं किंवा अशाच प्रकारची भिन्नभिन्न वर्णनें नासदीय सूक्ताच्या वेळींहि प्रचलित असलीं पाहिजेत; आणि यांपैकीं कोणतें मूळ द्रव्य खरें समजावें, असा प्रश्न तेव्हांहि निघालेला असावा. सबब त्यांतील बीज किंवा खरें काय आहे याबद्दल या सूक्ताचा ऋषि असें सांगतो कीं—

सूक्त.	भाषांतर.
नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं नासीद्रजो नो व्योमा परो यत् । किमावरीवः कुह कस्य शर्म- न्नम्भः किमासीद् गहनं गभीरम् ॥ १ ॥	१. तेव्हां म्ह० मूळारंभीं असत् नव्हतें आणि सत्‌हि नव्हतें! अंतरिक्ष नव्हतें आणि त्यापलीकडचें जें आकाश तेंहि नव्हतें! (अशा स्थितींत) कोणीं(कोणाला) आवरण घातलें (म्हणावें)? कोठें? कोणाच्या सुखासाठीं? अगाध व गहन पाणी (तरी) होतें काय?*
न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि न रात्र्या अह्न आसीत्प्रकेतः । आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्धान्यन्न परः किंचनाऽऽस ॥ २ ॥	२. तेव्हां मृत्यु म्ह० मृत्युग्रस्त नाशवंत दृश्य सृष्टि नव्हती, व म्हणून (दुसरा) अमृत म्ह० अविनाशी नित्य पदार्थ (हा भेद) हि नव्हता. (तसेंच) रात्र आणि दिवस यांचा भेद कळण्यास कांहीं साधन (=प्रकेत) नव्हतें. (जें काय होतें) तें एकलें एकच स्वधेनें म्ह० आपल्या शक्तीनें वायूशिवाय श्वासोच्छ्वास करीत म्ह० स्फुरत होतें. त्याखेरीज किंवा त्यापलीकडे दुसरें असें कांहींच नव्हतें.
तम आसीत्तमसा गूळ्हमग्रेऽ- प्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम् । तुच्छेनाभ्वपिहितं यदासीत् तपसस्तन्महिनाऽजायतैकम् ॥ ३ ॥	३. अंधकार होता, आरंभीं हें सर्व अंधकारानें व्याप्त (आणि) भेदाभेदविरहित पाणी होतें, (किंवा) आभु म्हणजे सर्वव्यापी ब्रह्म (आरंभींच) तुच्छानें म्हणजे फोल मायेनें आच्छादिलेलें होतें,—असें (यत्) जें (म्हणतात), तें (तत्)

* ऋचा पहिली:—चवथ्या चरणांत 'आसीत् किम्' असा अन्वय घेऊन आम्ही वरील अर्थ दिला आहे; व त्याचा भावार्थ 'पाणी तेव्हां नव्हतें' असा आहे (तै. ब्रा. २.२.९ पहा).

मूळ एक (ब्रह्मच) तपाच्या माहिम्यानें (रूपांतरानें पुढें) प्रकट झालेलें होतें.*

कामस्तदग्रे समवर्तताधि
मनसो रेतः प्रथमं यदासीत् ।
सतो बन्धुमसति निरविन्दन्
हृदि प्रतीष्या कवयो मनीषा ॥ ४ ॥

४. (याच्या) मनाचें जें रेत म्हणजे बीज प्रथमतः निघालें तोच आरंभीं काम (म्हणजे सृष्टि निर्माण करण्याची प्रवृत्ति किंवा शक्ति) झाला. (हाच) असतामध्यें म्हणजे मूळ परब्रह्मांत सताचा म्ह० विनाशी दृश्य सृष्टीचा (पहिला) संबंध होय, असें ज्ञात्यांनी अंतःकरणांत विचार करून बुद्धीनें निश्चित केलें आहे.

तिरश्चीनो विततो रश्मिरेषाम्
अधः स्विदासीदुपरि स्विदासीत् ।
रेतोधा आसन् महिमान आसन्
स्वधा अवस्तात् प्रयतिः परस्तात्॥५॥

५. (हा) रश्मि म्ह० धागा किंवा किरण यांच्या(मध्यें)आडवा पसरला; आणि खालीं होता म्हटलें तर वरहि होता. (यांच्यांतले कांहीं) रेतोधा म्ह० बीजप्रद झाले, व (वाढून) मोठेहि झाले. त्यांचीच स्वशक्ति अलीकडे व प्रयति म्ह० प्रभाव पलीकडे (व्यापून) राहिला.

---

* ऋचा तिसरी—यांतील पहिले तीन चरण स्वतंत्र कल्पून सृष्टयारंभीं "अंधकार, अंधकारानें व्यापिलेलें पाणी, किंवा तुच्छानें आच्छादिलेलें आभु (पोकळी) होतें" असा यांचा विधानात्मक अर्थ कित्येक करितात. पण आमच्या मतें तो चुकीचा आहे. कारण, पहिल्या दोन ऋचांत मूळारंभीं कांहींच नव्हते असें जर स्पष्ट विधान आहे, तर त्याच्या अगदीं विरुद्ध अंधकार किंवा पाणी मूळारंभी होतें असें याच सूक्तांत सांगितलें जाणें शक्य नाहीं. शिवाय या पक्षीं तिसऱ्या चरणांतील यत् शब्द निष्कारण मानावा लागतो. म्हणून तिसऱ्या चरणांतील यत् याचा चवथ्या चरणांतील तत् या पदाशीं संबंध लावून आम्ही वर दिल्याप्रमाणें अर्थ लावणें जरूर पडतें. मूळारंभीं पाणी वगैरे पदार्थ होते असें म्हणणाऱ्या लोकांस उत्तर म्हणून ही ऋचा या सूक्तांत आली आहे. आणि तुम्ही ह्मणतां त्याप्रमाणें तम, पाणी, वगैरे पदार्थ मूळ नसून एका ब्रह्माचाच तो पुढला विस्तार आहे असें सांगण्याचा ऋषीचा हेतु आहे. तुच्छ व आभु हे दोन शब्द एकमेकांचे प्रतियोगी असल्यामुळे तुच्छाच्या उलट ह्म० मोठा किंवा समर्थ असा आभु शब्दा वा अर्थ होतो; आणि ऋग्वेदांत ज्या दुसऱ्या दोन ठिकाणीं हा शब्द आला आहे (ऋ.१०.२७.१,४) तेथें सायणांनीं हाच अर्थ घेतला आहे. पंचदशींत (चित्र.१२९,१३०)तुच्छ हा शब्द मायेला लाविला आहे, (नृसिं.उत्त. ९ पहा), अर्थात् आभु ह्म० पोकळी नसून 'परब्रह्म' असाच अर्थ होतो. 'सर्व आः इदम्' या ठिकाणीं आः (अ+अस्) हें अस् धातूचें भूतकाळाचें रूप असून त्याचा अर्थ 'आसीत्' असा आहे.

को अद्धा वेद क इह प्र वोचत्
कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः ।
अर्वाग् देवा अस्य विसर्जनेना-
थ को वेद यत आबभूव ॥ ६ ॥

६. (सताचा) विसर्ग म्हणजे पसारा कशापासून किंवा कोठून आला, हें (यापेक्षां) प्र म्हणजे विस्तरानें येथें कोण सांगणार? कोण निश्चयात्मक जाणतो? देवहि या (सत् सृष्टीच्या) विसर्गानंतरचे. मग ती जेथून निघाली तें कोण जाणणार

इयं विसृष्टिर्यत आबभूव
यदि वा दधे यदि वा न ।
यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्
सो अंग वेद यदि वा न वेद ॥ ७॥

७. (सताचा) हा विसर्ग म्हणजे पसारा जेथून झाला, किंवा तो निर्मिला गेला अगर न गेला, तें परम आकाशांत असणारा या जगाचा जो अध्यक्ष (हिरण्यगर्भ) तो जाणीत असेल; किंवा नसेलहि! (कोणी सांगावें?)

डोळ्यांना किंवा सामान्यतः सर्व इंद्रियांस गोचर होणाऱ्या विकारी विनाशी नामरूपात्मक नाना देखाव्यांच्या जाळ्यांतच गुंतून न रहातां त्यापलीकडे **कांहीं तरी एक व अमृत तत्त्व आहे** हें ज्ञानदृष्टया ओळखणें हेंच सर्व वेदान्तशास्त्राचें रहस्य होय; आणि या लोण्याच्या गोळ्यावर वरील सूक्ताच्या ऋषीच्या बुद्धीची पहिल्याच झपाट्यास जी अचूक उडी पडली आहे त्यावरून त्याचें अंतर्ज्ञान किती तीव्र होतें तें स्पष्ट दिसून येतें! मूळारंभीं म्हणजे सृष्टींतील नाना पदार्थ अस्तित्वांत येण्यापूर्वी जें कांहीं होतें तें सत् होतें, का असत् होतें, मृत्यु होतें का अमर होतें, आकाश होतें का पाणी होतें, उजेड होतें का अंधार होतें, इत्यादि अनेक प्रश्न करणाऱ्यांशीं वाद करीत न बसतां, एकदम या सर्वांच्या पुढें धांव घेऊन हा ऋषि असें विचारितो कीं, सत् आणि असत्, मर्त्य आणि अमर, अंधकार व उजेड, आच्छादन करणारें व त्यानें आच्छादिलेलें, सुख देणारा व सुख अनुभविणारा, ही द्वैताची परस्परसापेक्ष भाषा दृश्य सृष्टि निर्माण झाल्यानंतरची असून, सृष्टींतील हीं द्वंद्वें उत्पन्न होण्यापूर्वी, म्हणजे एक व दुसरा हा भेदच जेव्हां नव्हता तेव्हां, कोण कोणाला आछादन करणार? म्हणून मूळारंभींच्या एकाजिनसी द्रव्यास सत् किंवा असत्, आकाश किंवा पाणी, उजेड किंवा अंधकार, अमृत वा मृत्यु इत्यादि परस्पर सापेक्ष कोणतेंच नांव देणें योग्य नाहीं; जें काय होतें तें या सर्व पदार्थांहून विलक्षण असून तें एकलें एकच आरंभीं चोहोंकडे आपल्या अपरंपार शक्तीनें स्फुरत होतें, त्याच्या जोडीला किंवा त्याला आच्छादन करणारें दुसरें कांहींच नव्हतें, असें या सूक्ताचा ऋषि आरंभींच निर्भयपणें सांगत आहे. दुसऱ्या ऋचेंत 'आनीत' या क्रियापदांतील 'अन्' धातूचा अर्थ श्वासोच्छ्वास करणें किंवा स्फुरण पावणें असा

असून 'प्राण' हा शब्द त्याच धातूपासून निघाला आहे; परंतु जें सत् ना असत् तें स-जीव प्राण्यांप्रमाणें श्वासोच्छ्वास करीत होतें असें तरी कोण सांगणार? आणि श्वासोच्छ्वास चालण्यास वायु तरी कोठला? म्हणून 'आनीत्' या पदालाच 'अवातं'=वायुशिवाय आणि 'स्वधया'=आपल्या स्वतःच्याच महिम्यानें, हीं पदें जोडून जगाचें मूलतत्त्व जड नव्हतें हा अद्वैतावस्थेतील अर्थ "तें एक वायूशिवाय म्हणजे वायूची अपेक्षा न ठेवितां आपल्या शक्तीनेंच श्वासोच्छ्वास करीत किंवा स्फुरत होतें," असा द्वैताच्या भाषेनें मोठ्या युक्तीनें वर्णिला आहे! व त्यांत सकृद्दर्शनीं जो विरोध दिसतो तो द्वैती भाषेच्या अपुरेपणामुळें उत्पन्न झालेला आहे "नेति नेति" "एकमेवाद्वितीयम्" किंवा "स्वे महिम्नि प्रतिष्ठितः" (छां. ७. २४.१),—आपल्याच महिम्यानें म्हणजे दुसऱ्या कोणाची अपेक्षा न ठेवितां एकलाच रहाणारा,—इत्यादि परब्रह्माचीं जीं वर्णनें उपनिषदांतून आहेत तीं याच अर्थाचीं अनुवादात्मक होत. सर्व सृष्टीच्या मूळारंभीं जें हें अनिर्वाच्य तत्त्व चोहोंकडे स्फुरत होतें म्हणून या सूक्तांत म्हटलें आहे, तेंच सर्व दृश्य सृष्टीचा प्रलय झाल्यावरहि शिल्लक रहाणार हें उघड आहे. म्हणून गीतेंत "सर्व पदार्थांचा नाश झाला तरी ज्याचा नाश होत नाहीं" (गी.८.२०), असें याच परब्रह्माचें थोड्या पर्यायानें वर्णन केलें असून, "तें सत् नाहीं आणि असत्हि नाहीं" (गी, १३. १२) असें या सूक्ताला धरून पुढें स्पष्ट म्हटलें आहे. पण निर्गुण ब्रह्माखेरीज मूळारंभीं जर दुसरें कांहींच नव्हतें तर "आरंभीं पाणी, अंधकार, किंवा आभु व तुच्छ यांची जोडी होती," इत्यादि जीं वर्णनें वेदांतूनहि आहेत त्यांची व्यवस्था कशी लावावयाची अशी शंका येत्ये. म्हणून तिसऱ्या ऋचेंत हा कवि असें सांगतो कीं, जगाच्या आरंभीं अंधकार होता किंवा अंधकारानें झांकलेलें पाणी होतें, किंवा आभु (ब्रह्म) व त्याला आच्छादणारी माया (तुच्छ) हीं दोन्ही पहिल्यापासूनच आहेत, इत्यादि जीं वर्णन आहेत तीं सर्व एकल्या एक मूळ परब्रह्माचीं त्याच्या तपोमहिम्यानें पुढें विविध पसारा झाल्यानंतरचीं वर्णनें होत, अगदीं मूळारंभींचीं नव्हत. या ऋचेंत 'तप' या शब्दानें मूळ ब्रह्माची ज्ञानमय विलक्षण शक्ति विवक्षित असून तिचेंच वर्णन चवथ्या ऋचेंत केलेलें आहे (मुं. १. १. ९ पहा). "एतावान् अस्य महिमाऽतो ज्यायांश्च पूरुषः" (ऋ. १०. ९०. ३.) या न्यायानें म्हणजे सर्व सृष्टि हा ज्याचा महिमा झाला तें मूलद्रव्य, या सर्वांपलीकडचें व सर्वांहून श्रेष्ठ आणि भिन्न आहे, हें मग सांगावयास नको. परंतु पहावयाची वस्तु व पहाणारा, भोक्ता व भोग्य, आच्छादणारा व आच्छाद्य, काळोख व उजेड, मर्त्य आणि अमर इत्यादि सर्व द्वैत याप्रमाणें एकदम झुगारून देऊन एक निर्भेळ चिद्रूपी विलक्षण परब्रह्मच काय तें मूळारंभीं होतें असा जरी निश्चय केला, तरी या अनिर्वाच्य व निर्गुण एकल्या एक

तत्त्वापासून आकाश, पाणी वगैरे द्वंद्वात्मक विनाशी सगुण नामरूपात्मक विविध सृष्टि, किंवा या सृष्टीची मूलभूत जी त्रिगुणात्मक प्रकृति ती, कशी उत्पन्न झाली हें सांगण्याची वेळ आल्याबरोबर मन, काम, असत् व सत् अशी द्वैताची भाषाच या ऋषीसहि योजावी लागली असून, अखेर हा प्रश्न मनुष्याच्या बुद्धीच्या आटोक्याबाहेरचा आहे असें हा ऋषि स्वच्छ सांगत आहे. चवथ्या ऋचेंत मूळ ब्रह्मासच 'असत्' असें म्हटलें आहे. पण त्याचा अर्थ 'कांहीं नाहीं' असा घेतां येत नाहीं; कारण, दुसऱ्याच ऋचेंत 'तें आहे' असें स्पष्ट विधान आहे. सूक्तांतच नव्हे, तर इतरत्रहि दृश्य सृष्टीस यज्ञाची उपमा देऊन हा यज्ञ करण्यास लागणारी तूप, समिधा वगैरे सामग्री प्रथम कोठून आणिली (ऋ. १०.१३०.३)? किंवा घराचा दृष्टान्त घेऊन मूळ एका निर्गुणापासून डोळयांस प्रत्यक्ष दिसणारी आकाशपृथ्वीची ही भव्य इमारत घडण्यास लांकूड (मूल प्रकृति) कोठून आणिलें?—किं स्विद्वनं क उ स वृक्ष आस यतो द्यावापृथिवी निष्टतक्षुः—असे व्यावहारिक भाषा स्वीकारूनच ऋग्वेद व वाजसनेयि संहितेंत गूढ प्रश्न केले आहेत (ऋ. १०.३१.७; १०.८१.४; वाज. सं. १७.२०). त्या अनिर्वाच्य एकल्या एक ब्रह्माच्या मनांतच सृष्टि निर्माण करण्याचें 'काम, रूपी तत्त्व कसें तरी उद्भवलें, आणि वस्त्रांतील धाग्याप्रमाणें किंवा सूर्यप्रकाशाप्रमाणें त्याच्याच शाखा झटकन् खालीं वर व चोहोंकडे पसरून सताचा सर्व पसारा म्हणजे आकाश पृथ्वीची भव्य इमारत निर्माण झाली, असें जें या सूक्ताच्या ४थ्या व ५व्या ऋचेंत (वाज. सं. ३३. ७४ पहा) म्हटलें आहे, त्यापेक्षां या प्रश्नास जास्त उत्तर देणें शक्य नाहीं. म्हणून या सूक्तांतील अर्थाचाच उपनिषदांतून "सोऽकामयत। बहु स्यां प्रजायेयेति।" (तै. २. ६; छां. ६, २. ३)—त्या परब्रह्मासच एकजिनसी होण्याची इच्छा झाली—असा अनुवाद केलेला असून (बृ. १. ४ पहा), अथर्ववेदांतहि या सर्व दृश्य सृष्टीच्या मूलभूत द्रव्यापासून प्रथम 'काम' झाला, असें वर्णन आहे (अथर्व. ९. २. १९). परंतु या सूक्ताची मौज अशी आहे कीं, निर्गुणापासून सगुणाच्या, असतापासून सताच्या, निर्द्वंद्वापासून द्वंद्वाच्या, किंवा असंगापासून संगाच्या उत्पत्तीचा हा प्रश्न मनुष्याच्या बुद्धीस अगम्य आहे, म्हणून सांख्यांप्रमाणें निव्वळ तर्कवश होऊन मूलप्रकृतीसारखें दुसरें स्वयंभू व स्वतंत्र तत्त्व न मानितां "जें कळत नाहीं तें कळत नाहीं म्हणा; पण त्यासाठीं शुद्ध बुद्धीनें व आत्मप्रतीतीनें निश्चित केलेल्या अनिर्वाच्य ब्रह्माची योग्यता दृश्य सृष्टीरूप मायेस देऊन परब्रह्माबद्दलची अद्वैतबुद्धि सोडून देणें न्याय्य नाहीं" असें हा ऋषि प्रतिपादन करीत आहे! शिवाय असेंहि पाहिलें पाहिजे कीं, प्रकृति हा त्रिगुणात्मक स्वतंत्र दुसरा पदार्थ मानिला तरी त्यापासून सृष्टि निर्माण होण्यास त्यांत प्रथमतः बुद्धि (महान्) किंवा अहंकार कसा उत्पन्न झाला या प्रश्नास उत्तर देतां येत नाहीं तें

नाहींच. आणि हा दोष जर केव्हांहि टळत नाहीं तर प्रकृति स्वतंत्र मानण्यांत तरी काय हंशील? मूळ ब्रह्मापासून प्रकृति म्हणजे सत् कसें निर्माण झालें तें कळत नाहीं एवढें म्हणा म्हणजे झालें. त्यासाठीं प्रकृति स्वतंत्र मानण्याची जरुर नाहीं. मनुष्याच्या बुद्धीसच काय, पण देवांना देखील सताची उत्पत्ति कशी झाली तें कळणें शक्य नाहीं. कारण, देवहि दृश्य सृष्टीला सुरुवात झाल्यावर पुढें उत्पन्न झालेले असल्यामुळें त्यांना मागलें काय ठाऊक असणार? (गी. १०.२पहा). पण देवांपेक्षांहि हिरण्यगर्भ पुरातन आणि श्रेष्ठ असून तो एकटाच आरंभी "भूतस्य जातः पतिरेक आसीत्"(ऋ. १०. १२१.१)—सर्व सृष्टीचा 'पति' म्हणजे 'राजा' किंवा अध्यक्ष होता, असें ऋग्वेदांतच म्हटलें आहे. मग त्याला ही गोष्ट माहीत नसेल कशावरून? आणि त्याला जर माहीत असेल तर ती दुर्बोध कशी म्हणतां, असें कोणी विचारील. म्हणून या प्रश्नास "होय; तो ही गोष्ट जाणीत असेल" असें प्रथम औपचारिक उत्तर देऊन, लागलीच "अथवा नसेलहि! कोणीं सांगावें? कारण, तोहि 'सता'च्याच कोटींत पडत असल्यामुळें, सत्, असत्, आकाश व पाणी यांच्याहि पूर्वीच्या गोष्टीबद्दल 'परम' म्हटलें तरी 'आकाशां'तच रहाणाऱ्या जगाच्या या अध्यक्षास निश्चित ज्ञान कोठून असणार?" असें आपल्या बुद्धीनें ब्रह्मदेवाच्याहि ज्ञानाचा ठाव घेऊं पहाणारा हा ऋषि आश्चर्यानें अखेर साशंक सांगत आहे! पण एका 'असत्' म्हणजे अव्यक्त व निर्गुण द्रव्यासच विविध नामरूपात्मक सताचा म्हणजे मूलप्रकृतीचा संबंध कसा जडला हें कळत नसलें, तरी मूळ ब्रह्म एकच आहे ही आपली अद्वैतबुद्धि तो ढळूं देत नाहीं! अचिंत्य वस्तूंच्या गहन रानांत मनुष्याची बुद्धि सात्त्विक श्रद्धेच्या व निर्मल प्रतिभेच्या जोरावर सिंहाप्रमाणें निर्भयपणें संचार करून त्यांतील अतर्क्य गोष्टी यथाशक्ति कशा निश्चित करीत असत्ये याचें हें उत्कृष्ट उदाहरण असून, ऋग्वेदांत हें सूक्त आढळून येतें हें खरोखरीच आश्चर्यकारक होय! या सूक्तांतील विषयाचें पुढें ब्राह्मण (तैत्ति. ब्रा.२.८.९), उपनिषदें, व त्यानंतरचे वेदान्तशास्त्रावरील ग्रंथ यांत आमच्याकडे आणि अर्वाचीन काळीं पाश्चिमात्य देशांत कान्ट वगैरे तत्त्वज्ञान्यांनीं, पुष्कळ सूक्ष्म परीक्षण केलें आहे. परंतु ऋषीच्या शुद्ध बुद्धीस या सूक्तांत ज्या परम सिद्धान्तांचें स्फुरण झालेलें आहे तेच सिद्धान्त प्रतिपक्ष्यांस विवर्तवादासारखीं योग्य उत्तरें देऊन अधिक दृढ, स्पष्ट, किंवा तर्कदृष्ट्या निःसंदेह करण्यापलीकडे अद्याप कोणाचीच मजल गेलेली नाहीं; व जाण्याची फारशी आशाहि नको.

अध्यात्मप्रकरण संपलें! आतां पुढील रस्त्यास लागण्यापूर्वी 'केसरी'च्या शिरस्त्याप्रमाणें एवढा वेळ चालत आलेल्या मार्गाचें थोडें निरीक्षण करितों. कारण असें सींहावलोकन न केलें तर विषयानुसंधान सुटून भलतीकडेच संचार जाण्याचा संभव

असतो. ग्रंथाच्या प्रारंभीं वाचकांचा विषयांत प्रवेश करून देऊन व कर्मजिज्ञासेचें स्वरूप थोडक्यांत सांगून, तिसऱ्या प्रकरणांत **कर्मयोगशास्त्र** हाच गीतेंतील मुख्य प्रतिपाद्य विषय आहे, असें दाखविलें. नंतर या शास्त्राची आधिभौतिक उपपत्ति एकदेशीय व अपुरी, आणि आधिदैविक लंगडी पडत्ये, असें सुखदुःखविवेकपूर्वक चवथ्या, पांचव्या व सहाव्या प्रकरणांत प्रतिपादन केल्यावर, कर्मयोगाची आध्यात्मिक उपपत्ति सांगण्यापूर्वी आत्मा म्हणजे काय हें पहाण्यासाठीं सहाव्याच प्रकरणांत प्रथम क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार व पुढें सातव्या व आठव्या प्रकरणांत सांख्यशास्त्रांतील द्वैताप्रमाणें क्षराक्षरविचार करून, अखेर या प्रकरणांत आत्म्याचें स्वरूप काय आणि पिंडीं व ब्रह्मांडीं मिळून दोहोंकडेहि एकच अमृत व निर्गुण आत्मतत्त्व कसें ओतप्रोत व निरंतर भरलें आहे याचें निरूपण केलें; आणि सर्वाभूतीं एकच आत्मा, हा समबुद्धियोग संपादन करून तो सदैव जागृत ठेवणें हीच आत्मज्ञानाची व आत्मसुखाची पराकाष्ठा असून, आपली बुद्धि याप्रमाणें शुद्ध आत्मनिष्ठावस्थेस आणणें यांतच मनुष्याचें मनुष्यपण म्हणजे नरदेहाचें सार्थकत्व किंवा मनुष्याचा परमपुरुषार्थ आहे, असा निश्चय केला. मानवज्ञातीचें आध्यात्मिक परमसाध्य कोणतें याचा याप्रमाणें निर्णय झाल्यावर जगांत आपणांस जे व्यवहार करावयाचे ते कोणत्या धोरणानें केले पाहिजेत, किंवा हे व्यवहार ज्या शुद्ध बुद्धीनें करावयाचे तिचें स्वरूप काय असा जो कर्मयोगशास्त्रांतील मुख्य प्रश्न त्याचाहि उलगडा यांतच सहज होऊन जातो. कारण, हे सर्व व्यवहार परिणामीं ब्रह्मात्मैक्यरूप समबुद्धीस पोषक किंवा अविरुद्ध होतील अशा रीतीनेंच केले पाहिजेत, हें आतां सांगावयास नको. कर्मयोगाचें हेंच आध्यात्मिक तत्त्व भगवद्गीतेंत अर्जुनास उपदेशिलें आहे. परंतु कर्मयोगाचें प्रतिपादन एवढ्यानें संपत नाहीं. नामरूपात्मक जगांतील व्यवहार आत्मज्ञानाला विरुद्ध असल्यामुळें ते ज्ञानी पुरुषानें सोडून दिले पाहिजेत, असें कित्येकांचें म्हणणें आहे; व हें जर खरें असेल तर जगांतील सर्व व्यवहार त्याज्य ठरून मग कर्माकर्मशास्त्रहि निरर्थक होईल! म्हणून या गोष्टीचा निर्णय करण्यासाठीं कर्मांचे कायदे कोणते व परिणाम काय, अगर बुद्धि शुद्ध असली तरी हे व्यवहार म्हणजे कर्म कां केलें पाहिजे, इत्यादि प्रश्नांचाहि कर्मयोगशास्त्रांत अवश्य विचार करावा लागतो, व त्याप्रमाणें भगवद्गीतेंत तो केलाहि आहे. संन्यासमार्गीय लोकांस या प्रश्नांचें कांहींच महत्त्व वाटत नसल्यामुळें भगवद्गीतेंतील वेदान्त किंवा भक्ति यांचें निरूपण संपलें म्हणजे ते आपली पोथी गुंडाळण्यास प्रायः सुरुवात करीत असतात. पण तसें करणें म्हणजे आमच्या मतें गीतेंतील मुख्य मुद्द्याकडेच दुर्लक्ष करण्यासारखें आहे. यासाठीं भगवद्गीतेंत वरील प्रश्नांचीं काय उत्तरें दिलीं आहेत यांचें आतां क्रमाक्रमानें परीक्षण करूं.